تنويه ودعوة

ظهر العدد الأول من مجلة (البصائر) في شهر جمادى الأولى ١٤١٧هـ / أيلول ١٩٩٦م. وانتظم صدور المجلة منذ ذلك الحين إصدارين في السنة. وقد لقيت هذه المجلة قبولاً واسعاً في الأوساط الأكاديمية والعلمية حيث شارك في بحوثها المنشورة عددٌ وفيرٌ من خيرة الباحثين والعلماء المشتغلين في جملة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. وحظيت البحوث الإنسانية والاجتماعية بالفضاء الأرحب من المجلة. لكنها اتسعت أيضاً لقدر من البحوث في العلوم الأساسية والتطبيقية. وكانت هذه البحوث جميعاً تنتظم في إصدارات المجلة مجتمعة غير متمايزة في أقسام خاصة بحقولها النوعية. لكن هيئة التحرير تقدر الآن أنه يحسن بعد هذا النمو المطرد في مسيرة المجلة أن يطوّر هيكلها وأن يصار إلى قسمة أبواب العدد الواحد من إصداراتها التالية إلى ثلاثة أقسام. قسم أول يختص بالإنسانيات أو العلوم الإنسانية كالبحوث اللغوية والأدبية والتاريخية وغير ذلك، وقسم ثانٍ يختص بالعلوم الاجتماعية كالتربية والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والإدارية والمالية وغير ذلك، وقسم ثالث يختص بالعلوم

الأساسية والتطبيقية كالفيزياء والرياضيات والصيدلة والهندسة والزراعة وغير ذلك. ولعل هذه القسمة أن تكون أكثر تعبيراً عن سمة التخصص في الحقول العلمية المتباينة. وتتطلع هيئة التحرير إلى أن يتنامى تطور هذه الحقول الثلاثة بحيث تظهر في المستقبل في إصدارات خاصة مستقلة.

وتعبر هيئة تحرير المجلة، من وجه آخر، عن رغبتها في إحداث مزيد من التطور في المجلة يتمثل في تخصيص باب مستقل من كل إصدار يشتمل على مراجعات للكتب والأبحاث الجديدة المبتكرة في جملة الحقول العلمية التي تعنى بها هذه المجلة. وهي توجه إلى الباحثين والعلماء الدعوة للإسهام في هذا الباب وإغنائه بمراجعاتهم القيمة التي سيكون لها بكل تأكيد فضل حقيقي في تطوير معارفنا الأدبية والعلمية وفي تقدم البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني في عالمنا العربي المعاصر.

والله من وراء القصد أولاً وآخراً،،،

رئيس التحرير

وقتل قابيل هابيل
في الشعر العربي الحديث

د. إحسان عباس

في كثير من الفنون تبرز فكرة مهيمنة (أو موضوع أو شكل ما) وهذا النوع من الأفكار أو الموضوعات أو الأشكال قد اصطلح على تسميته موتيف (Motif) وهي لفظة لم تعرَّب، والموتيف عنصر يدخل في الرواية والمسرحية والشعر وغيرها من الفنون، وغالباً ما يتوقف عنده النقاد الذين يؤثرون التأويل (الهرمنيوطيقا) في الموروث أو عند الأفكار المشتركة التي تعد نمطاً أساسياً في بناء العمل الفني.

ومن هذه الموضوعات (أو الأفكار) قصة ابني آدم "قابيل وهابيل"، وهي قصة أصبحت مشهورة لورودها في سفر التكوين (١: ٤-١٦) ثم في سورة المائدة من القرآن الكريم (٢٧-٣١) وقد جاءت فيها على النحو الآتي:

﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى

ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ﴿٣١﴾ ﴾.

بهذا البيان الموجز الجميل أورد القرآن الكريم القصة وذكر سبباً واحداً دفع بأحد الأخوين (قابيل) ليقتل أخاه (هابيل) وذلك السبب هو عدم تقبل قربان قابيل، وهو أمر ليس لهابيل فيه يد، وإنما تعلله بهذا السبب افتئات جائر من الأول. ولذلك وصف قابيل بأنه ظالم، وفي سياق القصة بأنه خاسر لأنه أفقد نفسه أخوة أخ مسالم لا يقابل الأذى بأذى مثله. ومثل هذا الظلم والخسران –مقابل براءة تامة ونزاهة يد، تورث صاحبها الندم. ومن الواضح أن القرآن الكريم لم يورد من أسباب القتل إلاّ سبباً واحداً، ولكن المصادر اليهودية أوردت سبباً آخر رددته من بعدها كتب التفسير الإسلامية والتاريخ، وكتب قصص الأنبياء مثل عرائس المروج للثعلبي (٤٣-٤٧) وقصص الأنبياء للكسائي محمد بن عبد الله (٢: ٧٢-٧٣) كما لحق القصة إضافات وحواشٍ وتعليقات في أساطير اليهود (L.Ginzberg: The Legends of the Jews I,pp 111).

ومن هذه الزيادات أن هابيل (وهو يمثل الرعاة) قدم أحسن كبش في غنمه وأن قربان قابيل (وهو مزارع) إنما كان كومة من القمح من أردأ زرعه. وتضيف الأساطير اليهودية أن هابيل ولدت معه توأمة اسمها (لبودا) كما ولدت مع قابيل توأمة اسمها (اقليما) وبين الولادتين سنتان. وكان من المفترض أن يتزوج هابيل توأمة أخيه قابيل ويتزوج قابيل توأمة أخيه هابيل لكن توأمة هابيل (لبودا) كانت قليلة الحظ من الجمال فرفض قابيل أن يتزوجها، وتزوج توأمته (اقليما) وبدلاً من أن يغضب هابيل لأنه حرم الزواج من فتاة جميلة غضب الرجل الذي فاز بالفتاة الجميلة (وهو بذلك قد كسر العرف مجازاً) وقتل أخاه البريء المسالم، لأن المقتول –في ما قرره القرآن الكريم– كان

يخـــاف الله رب العـــالمين، فلم يبسط يده لقتل أخيه، و لم يثر على استبداد ذلك الأخ القاسي القلب.

أمـــا قصة الغرابين فإنها كانت إعادة تمثيل لقصة القتل، والغاية منها تعليم القاتل، كـــيف يـــتخلص من جثة أخيه. وتتحدث الأساطير اليهودية عن أمور مختلفة اتصلت بحادثـــة القتل، ولا نقف عندها، لأنه ليس من همنا قصة القتل نفسها والنتائج المترتبة علـــيها- حقـــيقة كانت أو متخيلة. بل همنا في هذا العرض تحول القصة إلى "موتيف" يدخـــل الـــرواية والمسرحية والشعر. وقد تكفل الأستاذ سباستيان غونتر[١] (الأستاذ المســـاعد بجامعـــة تورنـــتو) -كندا- فبين كيف دخل هذا الموتيف في رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ، ومسرحية سعد الله ونوس "ملحمة السراب".

أما في الشعر العربي الحديث فقد وجدت قصيدتين بنيت كل منهما على موتيف قصة الأخوين، وهما قصيدتان غنائيتان، إحداهما للشاعر السوداني صلاح أحمد إبراهيم والثانية قصيدة "من أوراق هابيل" لناصر شبانة.

في ديوان "غابة الأبنوس" لصلاح (ص: ٦٧ ط باريس) قصيدة عنوانها وقتل قابيل هابيل. كان صلاح أحد طلابي في جامعة الخرطوم ثم صديقاً عزيزاً (رحمه الله)، وكان شـــاعراً من أجود من عرفت من شعراء السودان يؤرقه اهتزاز حبل الوحدة بين شمال الســـودان وجنوبه، وأظن أن هذا الوضع هو الذي أوحى له بتلك القصيدة أثر مذبحة ذهـــب ضحيتها كثير من الشماليين، فللقصيدة صلة بالواقع في تلك الأيام. و لم يكن صلاح يتكئ على الوحدة بين الشمال والجنوب وحسب، بل كان داعية لوحدة عامة بـــين جميع أجزاء السودان ويرى في كل سوداني أيا كان موطنه أخا له ويفتتح صلاح قصيدته بتصوير الألم الذاتي الذي يعانيه إزاء الفرقة بين أبناء بلده.

---

(١) Myths, Historical Archetypes.. in Arabic Literature pp. 309-333, Beirut 1999.

يفتـــتح صـــلاح قصـــيدته مصوراً احساساته الذاتية بطريقة تبدو حاملة صيغة التهويل، ولكنها صادقة:

على قلبي تسيل كأنها نار – دما قلبي
وماء العين ملء العين
وفي الأحشاء سكين وفي الجنبين
على قلبي
دما قلبي
تسيل كأنها من عين
وتخنقني أحاسيس تدق علي بالرجلين
غشاوات
غشاوات
غشاوات
وأنياب تمزقني وأصوات
فيا أحزان هدّي الصبر يا أحزان
خذي غرْفة دمع واغسلي بالملح نزف القلب والشريان
ولا تستكثري اللوم فلا لوم عليك الآن
أنا "هابيل"
طريح الأرض يلكزني بنعليه أخي قابيل
ويمسح ما بكفيه على شعري دماً قاني
دمي القاني
ينقط من سلاح أخي على شفتي وأجفاني

وفي شفتي دم وتراب

إن اكــثر ما استأثر باهتمام صلاح في قصيدته هي "عملية القتل"، ومنظر القتيل، دون الـتفات إلى شعور القاتل أو ندمه، وإعادة تكوين المشهد التابع الذي جاء كأنه خــبر حــيادي في القصـــة، وتصوير البيئة التي تحيط بجثة القتيل، وشيء غير قليل من التشـــفي لدى القاتل إذ يلكز القتيل بنعليه، ويطرحه فوق الأحجار، ويمسح شيئاً من دمه على شعره (أي ينظف يديه بما علق بهما من دم) ثم الانتقال من صورة القتيل إلى صـــورة القـــاتل والجمـــر يكاد يقفز من عينيه، والأداة التي تم بها القتل وهي بلهجة السودان (الشملوخ) أي الشمروخ، ولعق الدم إمعاناً في التشفي، ومثله عدم المبالاة بما ارتكـــب مـــن جريمة؛ والمقارنة بين حنو الغراب على أخيه، وبين قسوة الأخ الإنسان الــذي تبلد لديه الإحساس، وداس على المثل العليا واستهان بها. ويختم صلاح قصيدته بمــثل مـــا ابتدأ به، ولكنه لم يشأ أن ينهي قصيدته إلا بالاتكاء على أسطورة الصياد (انفورتـــاس) الملك الذي حلت عليه اللعنة، فذهب أخوه الراهب ليرفع عنه تلك اللعنة بصلواته، وهي صورة مضادة لصورة هابيل وأخيه أو موازية لها عكسياً. وهذا التضاد يزيد في عمق كراهية ما اقترفه قابيل.

والقصـــيدة الثانية هي "من أوراق هابيل" للشاعر ناصر شبانة في ديوانه "شقوق الـــتراب" (ص١٧-٢١) وهذا الديوان نال الجائزة الأولى من جوائز الشارقة للإبداع (الدورة الثانية ١٩٩٨) وطبع في السنة التالية في الشارقة أيضاً. والشاعر ناصر شبانة – رعاه الله– كان لعهد قريب أحد طلابي النابهين المتميزين في الجامعة الأردنية وهو اليوم يـــدرس في إحـــدى جامعات الأردن، ولعل الأيام إذا أسعفته أن يكون شاعراً مبدعاً مشهوراً وأن ينال شعره ما يستحقه من تقدير. وتاريخ نظم قصيدته (نيسان ١٩٩٢) ويـــبدو أنهـــا لا تتصل بحادثة معينة –كما هي قصيدة صلاح، وهي أطول من قصيدة

صلاح وأحدث منها طريقة في التصوير ولكنها تشبهها في أنها على لسان القتيل. وإذا كـــان صـــلاح ذهب في قصيدته يعمق مأساة قتل الأخ فإن ناصر شبانة ذهب يستغل إشارات متباعدة ليخفف على القارئ وقع المأساة. كأن يقول –وذلك شيء من خارج كيان القصة–

لماذا إذا حط سرب الحمام قربي

تمد يداً من نحاسٍ لزهرة قلبي

فســـرب الحمائم كناية عن الفتيات الجميلات، و لم تكن يومئذ إلا فتاة واحدة. وقـــد فســـر الشاعر هذه الإشارة حين قال "وتخطو على حلمنا الأنثوي" وهي عبارة ملطفـــة تصور استئثار قابيل بالفتاة الجميلة وقوله "ولماذا تحايلني وتوقع صك اغتيالي" إشـــارة مـــن بعيد إلى الصك الذي وقعه فاوست مع الشيطان– كما جاء عند الشاعر الألماني جوته– (أي وقعه قابيل مع الشيطان). وهذا أمر يعرفه صلاح معرفة دقيقة لكنه اســـتغله في قصـــيدة أخرى (غابة الأبنوس–هامش ص ٤٦) فلذلك لم يشأ تكراره في قصيدة قابيل وهابيل

ويعتقد قابيل لدى "شبانة" أنه لا ذنب له:

سوى أنني في عيون الدوالي

سهرت

و لم أزرع الشوك في جنة الكبرياء

وأحسب أن هذا ربما كان إشارة إلى قول الثعلبي (ص ٤٦) "ولما قتل قابيل هابيل اشـــتاك الشـــجر" أي نبت فيه الشوك. وقصيدة ناصر حافلة بالصور التي تمثل اتجاهاً

حداثــياً واضــحاً وذلــك مــا يصنع الفرق بين قصيدة في الخمسينات وأخرى في التسعينات.

ومن أمثلة هذه الصور:

أتغتالني من حدائق عمري

وقد عشت فيك مواويل نخل وماء

كمـــا أنه يكثر في قصيدته من تنويع صور العتاب المكثفة التي تجيء تنويعاً على مواقف التساؤلات وتستغرق أكثر القصيدة:

وماذا تقول الفراشات

وماذا يقول الحمام

وماذا تعلق من يافطات على باب بيت العزاء

وماذا إذا زلزل القبر زلزاله

ثم أخرج أثقاله

ثم قامت عظام القتيل

تحدث أخباره في العراء

وكيف تواجه قلبك حين يسائل عينيك

عن فارس ضاع من بين كيفيك

ثم يعود الشاعر إلى التلميح الذي جاء في أوائل القصيدة فيتكفل بالتوضيح:

أمن أجل فاتنة تستحيل يد الأخ

سكينة في عيون أخيه

فذكـــر السكينة هنا أداة للقتل يتفق مع اسم قابيل (أي قاين أو قين) وهو الحداد ولكـــن الأداة الـــتي ذكرها صلاح (الشملوخ) أكثر بدائية. وتوضح قصيدة ناصر أنه

أوثـــق صلة بالقصة كما رواها الثعلبي وغيره، ويعود الشاعر إلى تساؤلاته لماذا وكيف حـــتى آخر قصيدته. وهذه الاستفهامات وسعت المجال للوقوف على إمكانات جديدة ومنحت القصيدة مزيداً من الطول، ولكنها في ذاتها تدل على احتشاد الفروض الكثيرة في ذهن الشاعر.

وأقـــول في الختام إن قصيدة صلاح وليدة جو الخمسينات الرومانتيكي المتحفظ الـــذي تؤثر فيه المأساة في ذاتها وقصيدة ناصر شبانة وليدة فضاء التسعينات. وتصلح القصـــيدتان لتصوير جانب من تطور الشعر العربي الحديث بين هذين التاريخين، كما تدلان على ما يستطيعه الشاعر الحديث حين يتكئ على رمز أو قصة أو موتيف (قديم – حديث).

ولو لم يكن الشاعران من أرباب القصيدة الغنائية لاستطاعا بناء حوار لاستغلال عناصر القصة في صورها التفصيلية في بناء مركب قريب من المسرحية. حتى هذا الجهد القـــائم على ما يشبه المونولوج الحديث يدل على قدرة الشعر الغنائي في إبداع صور جديدة وبناء حديث.

ترى أي شكل كان يمكن أن تتخذ القصيدة لو جاءت على لسان القاتل لا على لسان القتيل؟!

الثقافة الكونية والنظم الثقافية العربية

د.فهمي جدعان
كلية الآداب-جامعة البترا

ملخص

تنشر العولمة اليوم ثقافة كونية تستند إلى الفلسفة الليبرالية الجديدة وقيمها العليا: الحرية، الديمقراطية، الفردانية، النفعية، التعددية الثقافية... وتمثل الثقافة الكونية التي تعززها وسائل الإعلام والتبادلات الكونية عامل توحيد بشري عالمي من وجه وخطراً داهماً يهدد الهويات الخاصة والثقافات الوطنية من وجه آخر. والثقافة العربية المعاصرة، بنظمها الثقافية الأساسية (الدينية والوطنية والليبرالية) مدعوة كغيرها من الثقافات الإنسانية الأخرى، الآن وفي المستقبل المنظور، إلى بناء علائق واضحة وآمنة مع الثقافة الكونية. ما هو مدى استجابة هذه النظم لهذا المطلب، وكيف يمكن أن يتم إنفاذ ذلك؟

Global Culture and Arab Cultural Systems

Prof.F.Jadaan
University of Petra
Faculty of Arts

Abstract

Globalization nowadays spreads a universal culture based on the neo-liberal philosophy and its basic values, i.e. freedom, democracy, individualism, utility, and cultural pluralism among others.The universal culture promoted by mass media and universal interaction constitutes an internationally unifying human factor on the one hand, and an imminent danger threatening the identity and national cultures on the other. The contemporary Arab culture with its basic cultural systems(religious, national, and liberal) is called upon as is the case with other human cultures, now and in the foreseeable future, to establish transparent and secure, relations with the universal culture. How responsive, then, are these systems to this demand and how can that be implemented?

"تقع العولمة في قلب الثقافة الحديثة، وتقع الممارسات الثقافية في قلب العولمة". بهاتين القضيتين يعّبر جون توملنسون عن فهمه الأساسي للعلاقة المتبادلة بين العولمة وبين الثقافة[١]. لكن هذا الفهم لا يَجُبّ حقيقة يتعذر دفعها هي أن النزوع الكوني قد داعب الوعي البشري منذ زمن بعيد، وأن هذا النزوع، في صورته المتأخرة التي تحمل اليوم اسم (العولمة) هو، وفقاً لما ذهب إليه جيدِنز، ثمرة من ثمار (الحداثة) المركبة الأبعاد: الرأسمالية والتصنيع والضبط السياسي والقوة العسكرية[٢]. وبالطبع تظل العقلانية - وبتحديد أقرب العقلانية الأداتية أو الذرائعية - أساساً مركزياً لهذا العالم الذي يتسم بـ "الترابط المركب" وبتقليص الفضاء والمكان والمسافات، وبالحراك الفيزيقي الذي يمثل وجهاً ثقافياً بارزاً للحداثة الكونية.

وليس يخفى أن الثقافة الكونية التي تبشر بها (العولمة) تلحق بظاهرة الترابط البَيني الكوني الذي يحمل خارج الحدود المحلية الخاصة، إلى فضاءات محلية خاصة أخرى، سيل السلع والأفراد والمعرفة والصور والجريمة والمخدرات والجنس والمعتقدات والحركات الاجتماعية[٣]، وأن انتشار هذه الثقافة في الفضاءات المحلية ذات الثقافات الوطنية أو القومية أو الدينية أو الإثنية يعدل من طبيعة هذه الثقافات ويعيد تشكيلها أو يقلقها، ولربما آذن بخطر زوالها.

الثقافة الكونية وجه جوهري من وجوه العولمة، وهي مرتبطة برأسمالية السوق الحر ارتباطاً عضوياً. ومثلما أن المواقف من العولمة، قبولاً أو رداً أو تشككاً، متباينة، فإن المواقف من الثقافة الكونية متباينة متفاوتة. ففي الفضاء الهليني القديم أقام الإغريق تميزاً قاطعاً بينهم وبين البرابرة، لكن الرواقيين تجاوزوا هذا التمييز ودعوا إلى عالم إنساني كوني موحد أساسه (اللوغوس). والنزعة المسكونية الإنسانية الكونية التي نادت بها الكنيسة الكاثوليكية مقوم أساسي من مقومات تعليمها، وذلك برغم التمييز الذي تقيمه بين المؤمنين وبين غير المؤمنين، وأن الكاتاريين مثلاً لم يجدوا في الفضاء المسكوني مكاناً لهم. والإسلام، برغم تمييزه هو أيضاً بين المؤمنين وغير المؤمنين، دين عالمي يستمد سمته العالمية من عقيدته التوحيدية ومن تقريره أن الخالق جعل البشر شعوباً وقبائل ليتعارفوا. ومع أن من شأن هذا التنوع أن ينتج ثقافات متنوعة لا ثقافة كونية واحدة إلا أن مفهوم (الأمة) – وهو مفهوم يحمل معنى الترابط البيني الثقافي الروحي- يمكن أن يكون أساساً لهذه الثقافة الكونية الواحدة. وفي الإطار الحضاري لعالم الإسلام ذهب بعض فلاسفة الإسلام – كالفارابي مثلاً- إلى ما هو أكثر تشخصاً وتحقيقاً لهذا المفهوم إذ تكلم على ما سماه بـ (الجماعة الكبرى)، وهي جماعة تشمل كل البشر ويوحد بين أعضائها العقل أو اللوغوس المنحدر من الفلسفة الرواقية. وحديثاً سعت الماركسية لبناء عالم موحّد تؤسسه إيديولوجية موحِّدة. واليوم تتطلع العولمة إلى هذا العالم وإلى هذه الثقافة الكونية الواحدة، متجاوزة كل الأشكال التي تنتسب في حقيقة الأمر للنزعة العالمية اكثر من انتسابها للنزعة الكونية.

لكن الثقافة الكونية تبدو اليوم للكثيرين، في فضاءاتها الخاصة وفي فضاءات محلية عديدة "كابوساً" مرعباً، إذ هي ليست في أعين هؤلاء، سوى هيمنة ثقافية لإمبريالية ثقافية، أو أنها، حسبما يعبر جوناثان فريدمان، "مظهر للطبيعة المتدرجة

للإمبريالية، حيث تتعاظم هيمنة الثقافات المركزية وتنتشر القيم الأمريكية المتمثلة في استهلاك البضائع وفي أنماط الحياة"(٤). بعبارة أخرى ليست الثقافة الكونية وفق هذا المنظور سوى "تغريب لثقافة العالم" حسب تعبير سيرج لاتوش وتنميط لأساليب الحياة على مستوى الكون بأكمله"(٥).

وإلى جانب الحالمين بثقافة كونية والمناهضين لهذه الثقافة ثمة أولئك الذين يشككون في إمكان قيامها "واقعياً" بما هي ثقافة واحدة متجانسة موحّدة لكل البشر، ويعتبرونها ضرباً من الطوباوية العاجزة عن تدمير الفضاء المحلي وعن تبديد المخيال الثقافي المتعلق تعلقاً جوهرياً بالشخصية الثقافية الخاصة، أي بالهوية. صحيح أن جملة العناصر التي تقوّم "الثقافة الكونية" والتي تنتجها فضاءات العولمة المركزية الظافرة تتدفق نحو "الأطراف" وتنتشر في ثنايا الحياة العقلية والجمالية والعملية في هذه المناطق "المغزوة" إلا أن هذه المناطق تبدي، بدرجات متفاوتة، مقاومة وصداً ونفوراً. وحيث تسود ديانات أو إيديولوجيات مضادة أو مناقضة ذات جذور قوية ومؤسسات ونظم صلبة تجد هذه الثقافة الكونية شجباً عنيفاً يجعل الشكوك في إمكانية قيامها أمراً واقعياً. والحقيقة أن نهايات القرن الماضي ومطلع القرن الجديد لا يبعثان على التفاؤل في شأن سيادة ثقافة كونية واحدة وذلك بعد مرور عقود على ازدهار هذه الثقافة المصاحبة للتقدم العولمي. فقد بدأ القرن الجديد بحرب أولى تعزز نزوعاً إلى السير في اتجاه مضاد لهذه الثقافة. فلم تكن الأحداث الفاجعة التي نجمت في الحادي عشر من سبتمبر من العام الماضي أحداثاً غير ذات معنى من منظور حضاري. إذ الحقيقة أنها جسدت فعلاً صدمة حضارية ثقيلة الوطأة بعيدة النتائج في جملة القطاعات – والثقافية واحدة جوهرية منها. وما من أحد إلا ويعلم أن عدداً من المفكرين والباحثين والليبراليين الجدد، في العقدين الأخيرين بشكل خاص، قد نوه بالطابع الصراعي الحضاري الذي

لاحـــت بوادره وأفضى إلى "الحرب" الدائرة الآن. وقد وضع هؤلاء في بؤرة الصراع حضـــارات كبرى ثلاثاً: الحضارة الغربية وحضارة الإسلام وحضارة الصين. وبدا أن الحضارات الأخرى – وهي حضارات شرقية- لا تحمل بالضرورة بذور صراع حقيقي أو صـــدام محتمل منظور. والحضارتان الأولى والثانية من بين هذه الحضارات هما اللتان أريـــد لهمـــا في الزمن الحالي أن يكونا مرشحين للتورط في صدام عنيف مباشر، وهما اللتان يتعلق بهما كلتيهما وجودنا نحن...هنا... والآن.

لـــيس القصد هنا أن نعود إلى استحضار وجوه هذه المسألة في تجلياتها المختلفة – فذلك من باب القول السائر المكرور- ولكن القصد هو تحقيق النظر في المسألة الثقافية مـــن باب واقعة الصراع الحضاري. لا شك في أن قادة الحضارة الغربية المعاصرة التي يلـــوح أن الأزمـــة الحالية متعلق من متعلقاتها – وفي مقدمتهم رئيس الولايات المتحدة والرئـــيس الفرنسي ورئيس الوزراء البريطاني- قد صرحوا مراراً وتكراراً بأن الحرب المعلنة الآن هي حرب على "الإرهاب"، إرهاب "الحركات الإسلامية المتطرفة"، لا مع الإســـلام والمسلمين وحضارة الإسلام، لكن لا أحد يجهل أن "الوعي الغربي" – مثلما هـــو حـــال الوعي الإسلامي- مثقل بوطأة الذاكرة التاريخية وبثلة من المشاعر النكدة الآتـــية من تاريخ صراعي مديد يغذيه حاضر متفجر وتحاصره "آفاق مسدودة"، وأن الأمـــور قد تراكبت وتعقدت إلى درجة باتت تبعث على الظن بأن ما يحدث الآن قد يكون حقاً وجهاً لصراع حضاري وأن من الضروري التوجه إلى "إعادة الثقة" والعمل عـــلى إنفـــاذ "مصالحة تاريخية" تفرض مراجعة شاملة لجميع الوجوه المتعلقة بالصدام والصـــراع وتنشد تواصلاً مبتدعاً يقر، لا بالحقوق السِياسية للشعوب فحسب، وإنما أيضاً بالحقوق الثقافية للحضارات.

علينا هنا أن نقر بأن "الاقتصادي" الذي يؤسس العولمة والثقافة الكونية لا يملك أن يتحكم تحكماً مطلقاً في حركة العالم، وأنه يمكن أن يكون في غاية الهشاشة (Todd, 1998). وقد ثبت أن "فعلاً مباشراً" واحداً ذا جذور "ثقافية" أو "إيديولوجية" كان قادراً على هز أركانه وعلى تغيير مسار جميع الأمور الأخرى: السياسية والاجتماعية والنفسية والمادية والثقافية. والثقافية هي التي همنا هنا. وحاصل المشكل الآن، هو أنه لم يعد في مكنتنا بعد اليوم وإلى عقود عدة، الخوض في المسألة الثقافية أو في غيرها من المسائل في غياب عناصر هذا الحدث الذي فتح الباب لأول حروب القرن الجديد. وسواء أكان "المشتبه الأول" ورجاله هم الذين أقدموا على الحادث أم آخرين، فإن المسألة قد أثيرت بما هي في طبيعتها مسألة "صدام حضاري" أي "ثقافي". وليس من الضروري أن استحضر هنا "الشهادات" التي تعزز هذا الوجه من التقدير. فهي ذائعة متداولة سائرة. كما أنه ليس من الضروري أن أشرع في مهمة التحقق من وجه الصواب في القضية، وهل المسألة هي فعلاً مسألة "صراع" أم "صدام" أم "مواجهة" أم "توهم" و"سوء فهم" أم غير ذلك. فخالص القضية بات يوجه إلى "وعي الاختلاف" على الأقل، وإلى تبيّن التمايز والعلامات "الفارقة" بين الفضاء الحضاري هنا..أو هنا، وبين الفضاء الحضاري هناك... أو هناك. أما مشكلة "الثقة" وانتشار هواجس الريبة والشك فتخطف الأبصار.

وليست مسألة "الهوية" وما يتعلق بها من أمر "التعددية الثقافية" بنت اليوم. لكنها الآن تبدو أكثر حدة وأكثر وضوحاً. ويبدو أنه سيكون من العسير، في المستقبل المنظور على الأقل، على مفكر كـ (جان فرانسو بايار) وسواه أن يتكلم على (وهم الهوية) وأن يدعو أبناء الثقافات الكونفوشية والإسلامية والإفريقية – والفرنسية أيضاً– إلى "إعادة إبداع الكونّي الديمقراطي من أجل التصدي للمنافحين عن معركة الهوية"[٦]

)، إذ بات علينا أن نتوقع تجذراً في الاعتقاد بتنوع الثقافات وتباينها إن لم نشأ أن نتكلم على تناقض وترافع ومجابهة بينها.

ومع ذلك فإنه لا ينبغي لنا أن نفرط في رؤية الأمور على هذا النحو النكد. فالحقيقة هي أن أزمة بداية القرن لن تكون في نهاية الأمر سوى مجرد أزمة، وأن تصفية الأسباب المباشرة الداعية لها، فضلاً عن الجهود السياسية التي يفترض أن تبذل من أجل بناء الثقة وإعادة تشكيل علاقات سلمية بين الشعوب، سيترتب عليها في الأرجح الأعم هدأة نفسية كافية لأن تعيد عجلة الأمور إلى مسارها ولأن تستدرك العلاقات الشاملة ما فاتها. فقد كان درس التاريخ الذي لم تكذبه جملة التجارب أن الصراع بما هو ظاهرة بشرية أبديّ، أما الصراعات الزمنية الخاصة فليست كذلك.

بيد أن العلاقات "غير الآمنة" التي تربط الفضاءات العربية بالفضاءات الغربية اليوم، وهي العلاقات التي يريد لها أناس هنا وأناس هناك أن تكون صدامية صراعية، لا تأذن في الظروف القائمة والمنظورة وفي جملة الأحوال أو جميعها بأن تستقبل، بدون أية توجسات، الثقافة الكونية الشاملة الآتية من المركز أو المراكز الحضارية الطاردة. وأغلب الظن أن حال الفضاءات الكونفوشية والهندوسية والبوذية لا يقل صدوداً ورداً. فهذه الحضارات جميعاً حاملة – إلى جانب "الأشياء" والمصنوعات والتقنيات- لجملة من الأفكار والمعتقدات والقيم وطرائق الحياة والسلوك ورؤى شاملة للعالم وغائيات وجودية قصوى. وليس من اليسير على هذه الفضاءات أن تلغي ثقافاتها الخاصة من أجل أن تحل محلها ثقافة شاملة مباينة لها أو مضادة أو مناقضة إذا ما بدت الأمور على هذا الوجه حقاً. ويصبح الأمر أشد امتناعاً حين تتعلق الأمور بحالات صراعية لا يتم فض الصراع فيها بالعنف الجذري وبتحقيق "الغلبة الماحقة"، على ما كانت عليه في الماضي أحوال الصراعات الكونية الكبرى: روما وأثينا، الإسلام وبيزنطة، الإسلام

وفـــارس القديمـــة... الخ. حين تكون الأمور على هذا النحو لا سبيل إلى إدراك ثقافة كونـــية شاملة جابّة للثقافات النوعية. وتزداد المسألة تعقيداً حين تكون الثقافة الكونية مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمذهب فلسفي غير مستقر القواعد غير آمن الحراك -وهو حال الليـــبرالية الجديـــدة العولمية الظافرة- من ناحية، وبحضارات ممتدة وثقافات عريقة من ناحية أخرى.

وعليـــنا أيضـــاً من وجه آخر أن ننظر إلى طبيعة هذه الثقافة الكونية التي نفترض قبولها أو ردها في الفضاءات الحضارية المتنوعة، وهل هي فعلاً مما يتعين، هنا أو هناك، رفضـــه ابتداء وأصلاً، لتعارضه مع "الهوية" أو مع فلسفة الثقافات الخاصة؟ أليس يمكن أن يقال كما يذهب إلى ذلك بايار، إن "الهوية الثقافية" الملتحمة بـــ "الهوية السياسية" والـــتي هي مبدأ الصراعات المختلفة إنما هي واقع وهمي، أو "تشكيل" حديث مبتدع، وأن "الأصـــالة" فكرة مصطنعة لمدينة خيالية وأنه ليس ثمة هوية "طبيعية" مطلقة، وإنما هـــناك "استراتيجيات في الهوية" يضعها ويوجهها، عقلياً، فاعلون يمكن تحديدهم، أو "أحلام" أو "كوابيس هوية" نصدقها لأنها تسحرنا أو ترهبنا، وأن "صدمة الحضارات" ليست قدراً مقدوراً؟

الحقـــيقة أن "الهويـــة" لا تستند دوماً إلى المقّوم ذاته هنا وهناك. وهذا المقّوم هو الـــذي يحـــدد إن كانت الهوية في هذه الحالة أو تلك هي حالة "طبيعية" أو أنها مجرد "تشـــكيل مبـــتدع" أو "اســـتراتيجية في الهوية". فالكلام على "هوية إفريقية" يرتبط بالفضـــاء الجغـــرافي وقد يتعلق بذلك اللون أيضاً. وهذه حالات "طبيعية" لا مفر من الإقـــرار بها. وحين تسوغ "هوية" ما نفسها بالعرق على وجه التحديد، ويكون لديها أســـاس عـــلمي لهذا الزعم فإن الحالة تكون "طبيعية". وحين ترتد "الهوية" إلى "ثقافة" محـــددة، أي إلى تركيب عقلي معرفي نفسي سلوكي فإنها تكون تشكيلاً مبتدعاً حقاً.

وكذلــك حــين تستند الهوية إلى اعتقاد محدد، ديني أو إيديولوجي، فإنها أيضاً تكون تركيــباً مبــتدعاً حتى لو استندت إلى أصول "فوق طبيعية". وكذلك الأمر في "ثقافة" حاملها البشري أفراد وجماعات وأعراق آتية من كل مكان من المعمورة، لكنها تنشد غائــيات قيمية محددة – إيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو حياتية- فإنها أيضاً تكــون تركيباً مبتدعاً. ولا تخرج الهوية المقّومة باللغة عن هذا كله أيضاً. بيد أن الخطأ في النظر في هذه المسألة يكمن على وجه التحديد في الاعتقاد بأن الحالة" الطبيعية" هي وحدهــا الــتي تستحق الاعتبار بينما تعتبر الحالات الأخرى مصطنعة أو كوابيس أو أحلامــاً وأوهامــاً. فالحقــيقة أن هذه "الهويات" هي "وقائع صلبة"، وهي صلبة في وجوههــا كــلها: العقلية والنفسية والمادية والاجتماعية والسلوكية، أي أنها صلبة في بنيــتها الكلية. لا شك في أنها تتفاوت في "القوة" وفي "الصلابة" بحيث يكون بعضها مهــدداً ســهل "العطب"، لكن بعضها ذو صلابة شديدة وقوة خارقة، وبخاصة إذا ما كان المقوم الأساسي "فكرة" كبرى خارقة، كالدين مثلاً وبشكل أخص الدين المستند إلى وحــي، كالإسلام أو المسيحية أو اليهودية، أو إذا كان المقوم الأساسي جملة من الأفكار والقيم والإنجازات التحضيرية الكبرى التي تبني لحمة الوجود مثلما هو الحال في الحضارة الغربية. في جملة هذه الأحوال تكتسب تشكيلات الهوية صلابة مادية عظيمة. قــد لا تكــون هذه الهويات "أبدية"، وقد تكون "تاريخية عارضة"، وقد تكون فعلاً "كوابــيس" بشرية مثلما حدث لكثير منها في التاريخ، لكن ذلك لا يهون من طبيعتها الواقعية المشخصة التي يتعين التعامل معها بما هي وقائع حقيقية صلبة، أو هشة، حسب الأحوال.

إذا كانت "الهوية" واقعة صلبة، فإن من الطبيعي أن تجد نفسها في وضع "التقابل" مــع "الثقافة الكونية" التي تخترق حدودها وتنتشر في ثناياها لتجردها في نهاية الأمر من

ذاتيـــتها بما هي هوية مخصوصة متعينة ولتدمجها في بنيتها الشاملة أي في "هوية جديدة" ذات طابع متحول متغير نسبي، وحراك يمتد خارج الحدود.

لكن ما هي طبيعة هذه الثقافة الكونية التي تندفع خارج حدودها المركزية لتنتشر في الفضـــاءات الخاصـــة للدول والثقافات والحضارات وتعيد تشكيلها وفقاً لعناصرها ومضـــامينها ورؤاهـــا؟ إنها بكل بساطة ثقافة العولمة وفلسفتها. وما هي فلسفة العولمة وثقافتها؟ إنها "الليبرالية الجديدة"، في وجهها الاقتصادي ابتداء ثم في وجهها السياسي و الثقافي تالياً.

والليبرالية الجديدة هي الصيغة الأخيرة التي انتهت إليها الليبرالية الكلاسيكية التي بدأها الفيزيوقراطيون الذين قدموا الزراعة على الصناعة مبدأ لثروة الأمة وغناها لكنهم ابـــتدعوا شعار "الحرية في العمل" وفي إنتاج البضائع وانتقالها، ودشنها آدم سميث A. Smith (١٧٢٣-١٧٩٠) بكـــتابه المشـــهور *(An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth)* (بحث في طبيعة وأسباب غنى الأمم)، وديفيد ريكاردو D. Ricardo (١٧٧٢-١٨٢٣) المبشـــر بالحرية في التبادل،.وبشكل أخص جون مينارد كـــيتر John Maynard Keynes (١٨٨٣-١٩٤٦) المنافح عن "دولة الرعاية" ونجم "الليـــبرالية بوجـــه إنساني". في هذه الصيغة الكلاسيكية الليبرالية اتفاق شامل على أن "الحـــرية الفـــردية" معطى أولي مطلق يترتب عليه حريات التملك والإنتاج والتبادل. وفيها أيضاً يتبلور مع سميث في كتابه (نظرية العواطف الأخلاقية) تصور المجتمع بما هو مجموعـــة مـــن "الأفراد العقليين ذوي الطبيعة الأنانية بإسراف" والذين تحركهم رغبة فطرية في تحسين مصائرهم لإدراك حياة أنعم ولتحصيل مزيد من الثروة، مثلما أن فيها تأكـــيداً على أن هذه الحرية تحتاج إلى "حماية الدولة"، إذ إن المهمة الرئيسة للدولة هي حمايـــة الحريات الفردية والملكية الخاصة. أما هذه الأخيرة فهي حق مطلق مقدس. وفي

رأي سميث أن الاقتصادي لا ينفصل عن الاجتماعي وأن منطق حرية "السوق" قادر على بناء وتنظيم النشاط الاقتصادي و "الهيئة الاجتماعية". وذلك كله وفقاً للمصادرة "الفردانية" التي تقوّم "العقلانية الاقتصادية" وقانون العرض والطلب في المبادلات الاقتصادية. وبحسب هذا القانون تتدخل "اليد الخفية" التي تحوّل "المنافع الخاصة". الأنانية بإطلاق إلى منفعة شاملة يعم خيرها كل الأفراد. أما في الصيغة المعدلة التي تحمل اسم الكلاسيكية الجديدة، مع ريكاردو في كتابه (النظرية الرياضية للثروة الاجتماعية) فإن نظريته في "التوازن العام" هي التي تبرز، وبحسب هذه النظرية فإن العمل الحر للأسواق يكفي وحده لضمان الاستخدام الكامل والنمو الأقصى لمصادر الثروة والتوزيع العادل والمنصف للموارد. لكن أزمة عام ١٩٣٩ تزعزع الأساس العملي للاقتصاد الرياضي وتجد في جون كيتز طريقاً للخلاص وجهداً بارعاً لتصحيح النظريات الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة التي تنافح عن مبدأ "التنظيم الذاتي للسوق". يرفض كيتز استعارة "اليد الخفية" التي تمثل رعاية فذة للحركة الاقتصادية، ويقترح رأسمالية "مضبوطة" أو خاضعة للمراقبة تجد في تدخل وعمل مؤسسات الدولة تكميلاً لها. ويمكن رد "رسالته" إلى مبدأين أساسين: الأول أن السوق أداة فاعلة للإنتاج ولضبط الأسعار لكنها وحدها لا يمكن أن تضمن توظيفاً كاملاً أو توزيعا فعالاً وعادلاً للواردات، الثاني أن "السياسي" ينبغي أن "يتدخل" من أجل معالجة اختلالات السوق في كل مرة يتدنى فيها الاستخدام والدخل، أي الطلب، وعلى الدولة أن تتحكم في المنافسة وأن تنشّط، في حالة الأزمات، الطلب بزيادة القدرة الشرائية القومية.

لكن دعاة الإيديولوجية الليبرالية المتصلبة، وبخاصة المتمترسين في مدرستي لندن وشيكاغو للاقتصاد لم يرضوا عن آراء سميث وريكاردو وكيتز، وتداعوا في عام

١٩٤٧ إلى تأسـيس جمعـية مون بيلران Societe du Mont-Pelerin في سويسرا، وكـان القصـد الرئيسـي مناهضة آراء كينز بالدرجة الأولى، والارتداد على "دولة الرفاهـية". في مقدمة هذه العصبة "اليمينية" نجد ميلتون فريدمان Milton Friedman وفـريدريك فون هايك Friedrich von Hayek اللذين حظيا بجائزة نوبل للاقتصاد، وهـي جائزة لم يخصها صاحب الجائزة ألفرد نوبل بأي ذكر بين الجوائز التي حددها لمشـروعه (الفـيزياء والكيمـياء والطب والأدب والسلام) لكن المؤسسة، من بعده، ابتدعتها بتمويل من (بنك السويد الملكي) تخليداً لذكرى نوبل. وبالطبع يظل مفهوما "الحـرية" والفردانـية في قلب العقيدة التي يصدر عنها هؤلاء الليبراليون الجدد، وهي العقـيدة الـتي تؤسس ظاهرة العولمة وثقافتها. أما المبادئ المقومة لهذه العقيدة فيمكن ردها، مع جاك جينيلاس J. Gelinas إلى سبعة رئيسية:

١- السـمة المطلقة للسوق و "عصمتها": فالسوق هي المكان المتميز لممارسة جميع الحـريات: حرية اختيار المستهلكين التي تسم على "الديمقراطية السياسية"، حرية الـتجارة القائمة على المنافسة، حرية المشاريع والإنتاج، حرية الاستثمار في كل مكـان وفي كـل زمان. والسوق تحقق هذا كله تحقيقاً أفضل بكثير مما تفعله المؤسسة السياسية.

٢- الحـق المطلق في التملك والملكية. وهو حق أساسي مقدس لا يجوز المساس به. وحماية الملكية الخاصة هي الوظيفة الأساسية للدولة.

٣- أولويـة الخـاص على الدولة وعلى الخير العام. إذ أن الخير العام تضمنه "اليد الخفـية"، والدولـة "الاجتماعية" لا تفعل سوى "مصادرة" مفهوم العناية الإلهية ونسبته لنفسها. لكن الدولة تظل ضرورية من أجل حل الخلافات والتحكيم في التراعات وفض هذه التراعات وفقاً للقانون، لكن ليس لها أن تتدخل في حريات

الأفـــراد طالما أن هؤلاء لم يخرقوا القانون، وبكلمة المقصود هنا، مثلما هو الحال عند (روبرت نوزيك R. Nozick "دولة الحد الأدنى". والدولة "التدخلية" تجرد على القواعد الطبيعة للأفراد.

٤- المنافســـة مـــن غير حدود بغض النظر عن النتائج المترتبة عليها (كالاستغناء عن الموظفين والعمال بشكل جماعي، أو خفض الأجور ...).

٥- المـــرونة في العمـــل، ضماناً للنجاح في المنافسة. ويترتب على ذلك حث العمال والموظفـــين عـــلى التقلـــيل من مطالبهم والرضى بخفض الأجور أو المكتسبات الاجتماعية السابقة على عصر العولمة.

٦- التحويل السلعي الشامل: حيث تدعو الليبرالية الجديدة إلى معاملة جميع الأنشطة الإنسانية والمنتجات البشرية بما هي سلع، وذلك يشمل الثقافة والتربية والإعلام، والمـــاء والهواء والتراث النباتي والحيواني والبشري. يقضي الخير العام بوضع جميع هـــذه الأشياء بين يدي أصحاب المشاريع والشركات التجارية لدمجها في السوق وإدارتها وتنميتها بشكل أفضل بيعاً وشراءً.

٧- النمو غير المتناهي لكافة وجوه الاقتصاد. وهذا يفترض أن ثروات الكوكب غير متناهـــية ولا تنضب، وأن من شأن هذا النمو أن يحل جميع المشكلات الإنسانية، من بطالة وفقر وتخلف في النمو.

والحقـــيقة أن الأساس الاقتصادي السوقي للعولمة يتميز قبل كل شيء وفي نهاية التحليل بهوى لا حدود له للجري وراء الإثراء والتملك الخاص والمنفعة، وما الحرية إلا مطية لتحقيق هذا القصد الأسمى لنظام غائيته النفع والكسب(٧).

ومن الواضح أن هذا النظام يقوم على دعامتين أساسيتين هما: "المذهب الطبيعي" مـــن ناحية، و"الفردانية" من ناحية ثانية. وكلاهما يؤدي إلى "النفعية" المسرفة التي هي السمة الجوهرية الفارقة لهذا النظام.

بـــيد أن "الاقتصادي"، بمسلماته الفلسفية، ليس هو الأساس الوحيد للعولمة. فثمة أيضـــاً السياسي والثقافي. وهما وجهان مترابطان يرتدان في نهاية التحليل إلى ما يمكن تحديـــده بالـــثقافة الكونـــية. ويذهـــب بعض المفكرين الاقتصاديين العرب المرموقين والمنافحين عن الليبرالية الجديدة كحازم الببلاوي مثلاً إلى أن هذه الليبرالية تنشد تركيباً مـــتوازناً بـــين السياســـي والاقتصادي والأخلاقي، السياسي المرتبط بالسلطة والحرية والديموقراطية، والاقتصادي المرتبط بالمنفعة والمصلحة الفردية، والأخلاقي المرتبط بالقيم وبـــوازع الضمير الفردي والجماعي. واعتبار هذه الوجوه هو الذي يحقق التوازن بين الفرد والمجتمع والدولة[٨]. لكن الذي يبدو هو أن حازم الببلاوي بما يصرح به هنا ليس في حقـــيقة الأمر ليبرالياً جديداً أرثوذكسيا بقدر ما هو ليبرالي كلاسيكي على طريقة كـــينز، وذلك برغم تسليمه بالشعار الأساسي الذي تقوم عليه الليبرالية الجديدة وهو "نظـــام السوق ودولة القانون" والحرية الفردية المطلقة[٩]. ذلك أن الرعاية الاجتماعية والعدالة والمساواة والأخلاق ليست بكل تأكيد هواجس حقيقية لدى الليبراليين الجدد، ولا بـــد أن يكـــون الاقتصادي العربي المرموق قد شدد عليها لاعتبارات محددة تتعلق بشخصيته "الثقافية" الخاصة .

مـــا هي المبادئ الأساسية، السياسية والثقافية، التي تقوم عليها "الثقافة الكونية" المرتبطة بالعولمة ؟ .

المبدأ الأول: الحرية. وهـــي الأســـاس الأوليّ الراسخ لليبرالية بأشكالها كافة. وجون لوك هو الذي شرع الحرية أساساً لكل شيء، والليبرالية نفسها تشتق اسمها من

هـذه الكـلمة. والحـرية هـنا تعني "اقتصاد السوق الحر" والحرية السياسية والحرية الاقتصادية وحرية التعبير والحرية الدينية والأخلاقية وجملة ما يسمى بالحريات المدنية والأساسية. والحرية مبدأ مطلق لا يجوز المساس به وهو حق إنساني طبيعي مقدس. وفي الحريات الأساسية يتساوى جميع الأفراد.

المبدأ الثاني: الديموقراطية، وهي تتقدم اليوم كل المبادئ التي ينادي بها "العالم الحر". كل الحضارات وكل الثقافات وكل الأنظمة السياسية والاجتماعية مدعوة إلى أن تجعـل مـن الديموقراطية نظامها السياسي المقرر. وبالديموقراطية والحرية تميز النظم السياسية الغربية بينها وبين غيرها من النظم السائدة في الحضارات الأخرى. ومعلوم أن الديموقراطـية ديموقراطيات. لكن الديموقراطية التي يراد لها أن تسم الثقافة الكونية هي الديموقراطـية الليـبرالية الـتي أعلن عن انتصارها فرنسيس فوكوياما والتي هي عنده "الصـورة النهائية لنظام الحكم البشري". وفي أمر تحديد المركّب من هاتين الكلمتين يـرى أن الليـبرالية السياسية "قاعدة قانونية تعترف بحريات وحقوق معينة للفرد غير خاضعة لسيطرة الحكومة"، وهي حقوق مدنية (أي تحرير المواطن من سيطرة الحكومة في الأمور التي لا يبدو بوضوح أنها تؤثر في صالح المجتمع كله تأثيراً يحتم تدخل الدولة). أمـا الديموقراطـية فهي "الحق المعترف به من الجميع للمواطنين كافة في أن يكون لهم نصـيب في السـلطة السياسـية، أي حق المواطنين كافة في الاقتراع ، والمشاركة في النشاط السياسي". "ويمكن اعتبار حق المشاركة في السلطة السياسية حقاً ليبرالياً آخر – بل هو أهم الحقوق الليبرالية"(١٠).

المبدأ الثالث: المنفعة. فليس ثمة شك في أن مبدأ المنفعة هو الذي يوجه الثقافة الكونية. فغاية الفعالية الإنسانية خير الفرد. وهذا الخير يتجسد في المنفعة. وهذه المنفعة مادية أولاً وآخراً. أي أنها تتمثل في تحقيق أكبر قدر من الكسب المادي. أي أن ظاهرة "التكديس" هي التي تصاحب الغائية النفعية. وبالطبع يرتبط بالمنفعة الفعل الاستهلاكي

المتنامي المتنوع المتغير. ويترتب على ذلك كله "قوة" تحقق ذاتها في الاحتكار وفي السلطة والسيطرة والهيمنة.

المبدأ الرابع : حقوق الإنسان. فالثقافة الكونية ترمي إلى إشاعة جملة من الحقوق التي ترى الليبرالية الجديدة أن الإنسان قد حرم منها في النظم الاستبدادية أو الشمولية أو الدينية، أي في النظم "غير الديموقراطية" .

المبدأ الخامس : النسبية الثقافية. فالثقافة الكونية تحرص على أن تشيع قضية ترقى إلى مستوى "الاعتقاد" وهي أنه ليس ثمة "حقيقة نهائية " في أي قطاع من القطاعات البشرية. فالثقافات نسبية، وهي مرتبطة بظروف تاريخية زمنية عارضة. لكن الثقافة الكونية تحمل أيضاً في انتشارها وحراكها معاني تقدم الحضارة الغربية وظفر قيم هذه الحضارة ورقي المبادئ التي تستند إليها، فضلاً عن تقديمها لنفسها بما هي أكثر الحضارات والثقافات إنجازا علمياً وتقنياً وتنظيمياً وتحضيرياً. والدعوى القائلة إن الديموقراطية الليبرالية – وهي النظام الذي انتهت إليه الحضارة الغربية – هي "الصورة النهائية لنظام الحكم البشري" تبدو خير دليل على ذلك.

المبدأ السادس: الفردانية. فالثقافة الكونية التي تنشرها العولمة تضع نشاط الفرد وفعاليته في المترلة الأسمى. فالفرد هو المبدأ والوسط والغاية. والأنانية الفردية واقع يتحتم تلبية متطلباته. والفرد يعلو على المجتمع، والدولة لا تملك سلطة التحكم فيه في نطاق الحرية المطلقة التي يتمتع بها. وإذا كان ثمة خير عام يمكن أن يطال المجتمع فذلك سيكون نتيجة للخيرات الخاصة التي تطال الأفراد. يمثل الفرد في نظام العولمة المكانة نفسها التي يحتلها الخالق في النظام الديني.

المبدأ السابع: اللذة والمتعة غاية السعادة. تنشر الثقافة الكونية ثقافة تحتل فيها اللذة الحسية والمتعة مكانة مركزية. ويتعلق هذا المطلب بالصورة والمخيلة والحساسية

الجمالية والفعالية الجنسية ومتعة العنف. فالخير المرغوب فيه هو الفعل الذي يترتب عليه لـــذة أو مـــتعة. وتسهم وسائل الإعلام بأشكالها كافة في إشاعة المنتجات الباعثة على اللـــذة وعلى استهلاك هذه اللذة. وبالطبع هذا لا يعني أن كل ما تحمله الثقافة الكونية يدخل في هذا الباب فثمة بكل تأكيد، وبخاصة في الفضاءات الليبرالية المعتدلة، منتجات أدبية وفنية وإبداعية تولد مشاعر الخير والمتعة والجمال لكن ذلك آت من ثقافة تستند إلى تصورات أقل راديكالية في الحرية وإلى مفهوم اجتماعي أو جماعَتِّي في الديموقراطية لا إلى مفهوم ليبرالي جديد راديكالي فيها.

تلـــك هـــي المبادئ الرئيسة التي تجتمع في الثقافة الكونية التي تنشرها المبادلات الكونـــية وتنقلها العلاقات المتبادلة ووسائل الإعلام الجهنمية وتروج لها قوة الولايات المتحدة الأمريكية "الطاردة"، القلعة الرئيسية لليبرالية الجديدة وللعولمة.

ولكن أين موقع قيمتي العدالة والمساواة في هذه الثقافة؟ الحقيقة أن هاتين القيمتين لا تحـــتلان مكانـــة مـــرموقة في نظـــام العولمة. فالعدالة والمساواة اللذان تلهج بهما الفلســـفات الكلاســـيكية والديانات والأخلاق الطبيعية والثورة الفرنسية تخرجان إلى الفضاء الثقافي الكوني لصالح الحرية المطلقة. ومعلوم أن هذه لا تستقيم مع مبدأ المساواة ولا مـــع مـــبدأ العدالة. والديموقراطية الليبرالية نفسها التي تستند إلى مفهوم متفرد في الحرية والأنانية الفردية لا تعني شيئاً أكثر من المساواة في الفرص. وفي اعتقاد (هايك) أن توزيع المداخيل بواسطة السوق لا يتضمن ظلماً لأن التفاوت في المساواة الذي ينتج عـــنه ليس ثمرة قرارات واعية وقصدية، وتوزيع الثروات يحكمه الحظ والموهبة والحذق وليس لأحد أن يشكو من ذلك. لكن (جون رولز) اعتبر أن جميع الأفراد متساوون في الحريات الأساسية وأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ينبغي أن تستجيب لمتطلبات العدل والمساواة في الحظوظ والفرص وأن تجلب أكبر قدر من النفع للأفراد الأقل حظاً

في المجـــتمع[١١]. ويجمل (كيمليكا) مفهوم رولز للعدالة –وهو المفهوم الذي عرضه في كـــتابه ***A Theory of Justice*** على النحو التالي: "ينبغي لجميع الخيرات الاجتماعية الأولـــية– الحـــرية والفرص والدخل والثروة والقواعد الاجتماعية لتقدير الذات– أن تـــوزع بالتساوي. وذلك لا يكون بإلغاء جميع أشكال التفاوت وإنما بإلغاء التفاوتات بين الأشخاص الأقل حظاً. وإذا كان ثمة فوارق تجلب المنفعة لكل الناس وتثمر عادات وعـــزائم اجتماعـــية نافعة فإن المحبذ هو السماح بهذا التفاوت لا إلغاؤه. أن التفاوتات والفروق مقبولة إذا ما ترتب عليها زيادة نصيبي أو حصتي الأولية لكنها ليست كذلك إذا ما جارت على هذا النصيب، مثلما هو الحال في المذهب النفعي[١٢].

والخـــير ؟ هل تحتل قيمة (الخير) مكانة في المنظومة الليبرالية؟ لقد ساد في أوساط الليبراليين أن "الأخلاق الليبرالية" في وجهها العملي، تلتزم في مسألة الخير والحياة الخيرة موقف "الحياد"[١٣]. لكن (باتريك نيل)، منافحاً عن الليبرالية، يعترض على ذلك ويرى أن الليـــبرالية ليست حيادية في هذه المسألة وأن المسألة لا تقتصر، من منظور ليبرالي، عـــلى تقديم "العادل" على "الخير"، وعلى مجرد التعلق "بالمذهب النفعي" وبأن الخير هو المرتبة القصوى من المنفعة، وإنما بالقول بما يسميه بـــ "النفعية التفضيلية" وهي تعني أن "غاية السياسة الاجتماعية تكمن في إرضاء الخيارات التفضيلية الفردية، وتجنب محاولة تكميم السعادة أو اللذة. إن الخير الذي تزعم النفعية التفضيلية بلوغ درجته القصوى، بمعـــنى ما، هو إرضاء الخيارات التفضيلية الفردية". وهذه الخيارات التفضيلية تتضمن جميع الرغبات ، والغايات ، والمنافع أو الأغراض التي يمكن للفرد أن يدخلها في مقولة "الترجـــيحات" أو "التفضـــيلات"[١٤]. وبطبـــيعة الحال فإن هذه الخيارات التفضيلية تـــتفاوت بـــين فرد حر وبين آخر ولا تفضي في نهاية الأمر إلى نظرية ليبرالية عامة في الخير.

إن السؤال الجوهري الذي يتعين وضعه الآن –وهو سؤال قيميّ– هو التالي: ما الذي يتعين علينا نحن في الفضاءات الثقافية الخاصة أن ننهجه في مسألة الثقافة الكونية؟

لكن من "نحن" هذه؟ وما هي طبيعة هذه "الهوية الثقافية" التي نتمثلها أو التي تسكننا؟ فالفضاءات العربية الآن ليست خالصة لثقافة موحدة، والقيم التي تحرك أفعالنا قيم متضاربة، والمرجعيات "الإيديولوجية" أو السلوكية ليست هي ذاتها في كل المناطق والمواطن. والغائيات المنشودة تتباين وتتمايز. والتراث الذي قوم ثقافتنا التاريخية ليس هو المقوم الوحيد لثقافتنا، وما تبقى منه لا يشكل نظرة شاملة واحدة إلى العالم والاشياء. الفضاءات العربية الآن تحركها أو تتحرك فيها "ثقافة" غير متجانسة العناصر. وفوضى المفاهيم وطرائق التفكير وأنماط الحياة متباينة مترافعة، وإذا ما تمت مقابلة ذلك بالثقافة الكونية فإن هذه تبدو أكثر تماسكاً وإحكاماً ووضوحاً وإنسجاماً وتوحداً وتوحيداً.

ونحن، في فضائنا أو فضاءاتنا الخاصة، لو قلنا إن الهوية الثقافية تتجسد في "الثقافة الإسلامية" لبدت الأمور أكثر جلاء وحسماً. لكنها مع ذلك ستلاقي صعوبتين: الأولى أنه لا إجماع على مفهوم هذه الثقافة وعلى مضامينها، وبخاصة بعد أن حدث انزياح عميق في الإنفاذ العملي للمعطى الإسلامي إذ بات ذا غائية سياسية راديكالية بعد أن كان ذا غائية "حضارية" فتعددت المذاهب وتفرقت الأيدي في الداخل وثارت الدنيا في الخارج، الثانية أن الفضاءات العربية ليست خالصة لهذه المرجعية، إذ نبتت إلى جانبها مرجعيات أخرى عميقة قوية ممتدة: قومية وعلمانية وليبرالية وغير ذلك. ويزيد الأمور تعقيداً أننا لا نتحرك في ظل "دولة – مركز" أو دولة مركزية ذات "مدينة موحَّدة وموحِّدة" تشيع قيماً وأنماط فعل عامة متجانسة، وإنما في مدن متعددة لا تكاد تجتمع على شيء جوهري. لكن أليس الاختلاف والتباين والتمايز هو ما يسود المدن

الغربـــية أيضاً؟ وهل تلك المدن خالصة بإطلاق للثقافة نفسها بجملة عناصرها وقيمها ومـــبادئها وغائـــياتها؟ ألا تجد الديمقراطية الليبرالية مثلاً – وهي رأس النظام الثقافي العولمي- نقيضاً جوهرياً لها في الديمقراطية الجماعتية؟(١٥) بكل تأكيد. لكن تظل هناك مـــع ذلـــك ثلـــة من المبادىء والقيم العليا المشتركة تأذن بالكلام على ما يسمى بـــ "الـــثقافة الغربـــية" "والحضارة الغربية"، ولا يضير هذه الثقافة أن تحتضن في فضاءاتها أفكـــاراً ومفاهـــيم وطرائق سلوكية خاصة وفلسفات نظرية وعملية متباينة، طالما أن مـــبادئها العليا وقيمها المطلقة –الحرية والديمقراطية مثلاً- قائمة حاكمة راسخة وطالما أن الجمـــيع هناك يكرر هذه المقولة: "نظامنا الديمقراطي وحريتنا..". لكن أليس هذا الأمـــر شاخصـــاً أيضـــاً في حال "الثقافة" العربية؟ ثقافتنا "نحن"؟ أليس ثمة قيم عليا وغائـــيات بيّـــنة نسلّم بها على وجه الإجمال في فضاءاتنا الثقافية وتأذن لنا بأن ننسج علاقـــات "آمـــنة" داخل عوالمنا الذاتية، وتواصلاً آمناً في علاقاتنا مع العالم الخارجي، وعلى وجه التحديد مع "الثقافة الكونية" وعوالمها "الغربية" على وجه الخصوص؟ أليس ثمـــة "نظـــام عفوي" أو –"يد خفية"- تفسر الارتكاسات العربية المتماثلة والغائيات المتشابهة قبالة عدد من القضايا الجوهرية الكبرى؟ ومن وجه آخر أليس ثمة قيم مشتركة بـــين ما نجتمع عليه نحن، وبين هذه القيم والمبادىء التي توجه الثقافة الكونية التي من شـــأنها أن تكـــبح فاعل الصدام والصراع وأن يأذن تفعيلها بتحويل مسار العلاقات وبتوجيهها في طرق آمنة؟

سآذن لنفسي بالكلام على ما يمكن أن أسميه "النظام العربي الثقافي"، وسأقول إن هذا النظام يعني جملة الفعاليات الثقافية التي تتمثلها وتنتجها وتبدعها الفضاءات العربية، وإن هـــذه الأنشـــطة التي تتحرك بأفكار وقيم وأفعال ومبدعات وغائيات ورؤى هي ذات طبيعة متباينة متنوعة في تجلياتها المشخصة، وإن الذي يجعل منها "ثقافة عربية" أو

"الـــثقافة العربية" يرتد إلى ما يشبه أن يكون نظاماً عفويا أو "يداً خفية" دافعة — وقد صادفنا هذه الاستعارة في سياق آخر– قد لا تكون في نهاية التحليل شيئاً آخر سوى "الحـــامل التاريخي" ذي اللغة "الموّحدة". الحامل التاريخي هو الأصل أما الحامل اللغوي فقـــد بـــات تابعاً مشتقاً، أو أنه "أداة" ليس من "الممتنع" بإطلاق أن تحل محلها أداة أخـــرى، إلا في حالة واحدة وهي أن تكون ماهية هذه الثقافة "دينية" تستند إلى نص الوحي. بيد أن قوة الأشياء تفرض أن تظل هذه اللغة —اللغة العربية — هي أداة الثقافة العربـــية إلى مـــدى غير منظور وقد يكون غير محدود. لكن هذه الأداة ستظل تابعة للمضامين تتشكل وتتطور بتشكلها وتطورها، وليس العكس.

والـــذي يلوح لي هو أن الرؤى والنظرات الشاملة الموجهة والمشكّلة لهذا النظام الـــثقافي — بأفكاره ومبتدعاته وقيمه وطرائق أهله في الفعل — يمكن أن ترتد مع مطلع القرن الجديد وغداة عمليات "التصفية" الإيديولوجية التي جرت في القرن الماضي، إلى ثلاث رؤى ثقافية متميزة ومتمايزة، ولأقل ثلاثة نظم رئيسة:

الأول: أطلـــق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ديني إسلامي، ويمكن اختصاره في "النظام الديني".

الـــثاني: أطلـــق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور وطني، قومي أو قطري، ويمكن اختزاله في "النظام الوطني".

الثالـــث: أطلق عليه اسم النظام الثقافي بمنظور ليبرالي، ويمكن اختزاله في "النظام الليبرالي".

ومعـــنى ذلك أن "الثقافة العربية" التي يمكن أن تكون موضوع نظر هنا في العلاقة بالـــثقافة الكونية، ليست تماماً، على ما يتصور تركي الحمد، "هلامية الشكل، زئبقية المضمون...لفظية بيانية"،[١٦] وإنما هي أوضح من ذلك وأكثر تحديداً. فهي في حقيقة

الأمــر، وعلى الأقل، ثقافة مثلثة الأبعاد، إن لم نقل مثلثة "الماهيات". فللنظام الديني مــنابعه وأصــوله ومصادراته ومضامينه الفكرية وغائياته الدنيوية والأخروية الخاصة. والــنظام الوطــني أيضاً ذو هواجس خاصة به وذو غائيات دنيوية نوعية وذو أشكال متباينــة مــتمايزة تــباين الأقطار والشعوب وتمايز الخصوصيات والأوضاع. والنظام الليــبرالي أيضــاً ذو مبادىء ومقومات وغائيات قد تجد لها مكاناً في النظام الثاني – الوطــني- لكــنها لا تجد في النظام الأول إلا الرد والرفض في الغالب الأعم. وبالطبع يمكن للنظام الثاني أن يأخذ بوجوه واعتبارات من النظام الأول أيضاً دون أن يلتحق به على سبيل "إيديولوجية" قصدية شاملة.

لــن تجــد الثقافة الكونية إذن، وهي تعبر الفضاءات الثقافية العربية، نظاماً ثقافياً متجانســاً وإنما ستجد ثلاثة نظم على الأقل، هي النظم السائدة أو "الصلبة" في الحياة العامة في هذا المجال البشري أو ذاك. وبالطبع ليس علينا أن نتوقع الاستجابة نفسها، أو الارتكاسة ذاتها، وإنما الذي يتعين علينا هو أن نتوقع تنوعاً وتفاوتاً في أحوال الاتصال.

مــا الذي يمكن للنظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ يتعين قبل النظر في ذلك أن أوضح أن علينا أن نتنبه إلى أن النظام الثقافي الديني ذو مستوين مــتمايزين. الأول الــنظام الديــني الإيديولوجي. والثاني النظام الديني "الجَمهَري" أو "الشــعبي" إن أمكــن التعــبير. الأول يستند إلى تصور قصدي شامل ذي مقدمات "مُعَقلَــنة" ومضــامين محددة وغائيات صريحة. وهذا النظام لا يقف عند مجرد اعتبار "الدين" مجرد جملة من الاعتقادات الكلامية أو الميتافيزيقية أو الصوفية الروحية، أو مجرد "نظــام من الرموز يعمل بفضل صياغة تصورات في النظام العام للوجود على تشكيل بواعث وطباع عملية" – وفق ما يذهب إليه جيرتس مثلا[١٧]، وإنما يتشبث على وجه قطعــي بأن "وقائع الوحي" تحمل منظومة اعتقادية نظرية وعملية تمتد من "التصديق"

الإيمـــاني إلى "عمل الجوارح" في الأفق الفردي وإلى عمل تغييري شامل لجملة الوجوه الشخصـــية والمجتمعية والسياسية والدولية والكونية. أي أنه عقيدة فردية **ودعوة** عامة، أي رســالة كونية موجهة إلى العالم بأسره، ويتعين على هذا العالم- محلياً وكونياً- أن يســتجيب لهـــا. في إطار هذا التصور، وفي وجهه العملي، نتبين تيارين: تيار الدعوة "السياســـية"، وتيار الدعوة "الجهادية" الذي يذهب إلى حدود "الفعل المباشر" العنيف. أمـــا النظام الديني "الجمهري" أو الشعبي، نظام الجمهور "والعامة"، فلا يحسب حساباً لهذه الوجوه من الفعل، وهو يتمثل الظاهرة الدينية بما هي "فرائض" شرعية، أي بما هي عقـــائد وأفعال تعبدية ومعاملاتية يقصد منها رضوان الله ونوال السعادة الأخروية في الجـــنة. وهذا حال جملة أهل الإسلام. والنظام الديني الإيديولوجي، النظام الأول، هو الذي يعنينا ههنا، وهو حال الأحزاب والفرق والجماعات الدينية – السياسية، التي هي بالطـــبع الأقلـــية القليلة في جسم الإسلام العام. لكنها هي التي تمثل، بالدرجة الأولى، الكتلة الثقافية النشطة الفاعلة في الإطار الذي نتحرك فيه هنا، سلماً أو مقاتلة.

نســـأل من جديد: ما الذي يمكن لهذا النظام الديني أن يقبله أو يرده من منظومة الثقافة الكونية؟ لن تخلو الإجابة من عدد من المفاجآت.

والمفاجأة الرئيسة تأتي مما يبدو عليه موقف النظام الديني من ظاهرة العولمة نفسها، بما هي نظام اقتصادي، أي بما هي نظام يستند إلى "اقتصاد السوق الحر". ههنا علينا أن نلاحـــظ أن "الـــنظرة الإســـلامية" في المســـألة التجارية والاقتصادية تماثل "النظرة البروتســـتنتية"، أي أنها وفق تحليلات ماكس فيبر، تعبر عن "روح الرأسمالية". والتاريخ التجاري "العالمي" أو الكوني للإسلام يبين على نحو صريح عن هذا التروع. وقد شدد مكسيم رودنسون Maxime Rodinson في كتابه عن الإسلام والرأمسالية (*Islam et capitalisme*) عـــلى السمة الرأسمالية للأفكار والفعاليات الاقتصادية الإسلامية.

والحقيقة أن المنظرين الاقتصاديين المسلمين المعاصرين أنفسهم يسلمون بالطابع الرأسمالي الحر لما يسمونه بـ (الاقتصاد الإسلامي) وذلك برغم القيود والضوابط المحددة التي يضعونها لهذا الاقتصاد. وإذا أردنا أن نقارب بين الفكر الاقتصادي الإسلامي وبين الفكر الاقتصادي الرأسمالي الحديث فإننا نجنح إلى الاعتقاد بأن هذا الفكر الأول يترع إلى ما يمكن أن يكون "رأسمالية ذات وجه إنساني" وبأنه يقارب ما يسمى في الفكر الثاني بـ "دولة الرفاهية" أو "دولة الرعاية" التي نوه بها كيتر. ومع أن بعض المفكرين "الإسلاميين" المعاصرين قد وجه هذا النظام وجهة مباينة وتكلم على ما أسماه "اشتراكية الإسلام"(١٨)، إلا أن هذه الترعة لم تلق أي قبول لدى جملة الإسلاميين الذين حرصوا على أن يجعلوا النظرية الاقتصادية الإسلامية نظرية متميزة، لا هي بالرأسمالية ولا هي بالاشتراكية. لكننا إذا اعتبرنا أن المعيار الجوهري في المسألة هنا يتحدد بالموقف من الملكية الخاصة وحرية التملك والتصرف فإننا لا بد أن نقر بأن النظرات الاقتصادية الإسلامية ذات طبيعة "رأسمالية" قيدها الشريعة بإجراءات ذات طابع إنساني "مجتمعي" أو "اجتماعي". وبالطبع يمكن القول هنا إن العولمة بما هي نظام اقتصادي دنيوي ينبغي، من حيث المبدأ، أن تلقى القبول في النظام الديني. ولا يغيّر من طبيعة هذا القبول أن هذا النظام سيضع قيوداً هنا وحدوداً هناك وإجراءات هنا وإجراءات هناك. فمثل ذلك يحدث أيضاً في العوالم الليبرالية نفسها.

ويتعلق بهذه المفاجأة تعلقاً جوهرياً الحق المطلق في التملك وفي الملكية الخاصة. وكذلك مبدأ المنافسة والمرونة الاقتصادية، وتنمية وجوه الاقتصاد والتوسع في الاستثمار مما يرتبط بمبادئ "الاستخلاف" و "عمران الأرض" في النظام الديني. في هذه الأسس الاقتصادية المركزية التي تستند إليها الليبرالية العولمية لا ينبغي أن يكون ثمة صراع حقيقي بينها وبين القواعد والإجراءات الاقتصادية التي يأخذ بها النظام الديني.

علـــى أن ذلك كله – أعني التوافق العام بين العولمة وبين النظام الديني- ينبغي، لكـــي تكون له نتائجه "الآمنة" والدالة، أن يربط بالمقدمات الفلسفية أو الميتافيزيقية أو الإيديولوجية التي تؤسس كلا النظامين. ومن الجليّ ههنا أن يقال إن هذا التوافق العام قـــد يستقيم في آفاقه "الدنيوية" لكنه ليس كذلك في غائياته الفلسفية أو الميتافيزيقية القصـــوى. فغائيات النظام الديني ليست دنيوية وإنما هي "أخروية". أما غائيات العولمة الليـــبرالية فدنـــيوية خالصـــة لا يحـــتل فيها الهاجس الأخروي أية مكانة. ههنا ينجم الافـــتراق. وفي عدد من المبادئ السياسية والثقافية الجوهرية يتعزز الافتراق ليدرك في بعض المناطق دائرة التناقض المطلق.

والحقـــيقة أنـــه بقـــدر ما يتقارب النظامان "الديني" والثقافي الكوني في القضايا الاقتصـــادية فإنهمـــا يتـــنافران ويـــترافعان ترافعاً يكاد يكون تاماً في القيم السياسية والاجتماعية –الثقافية من هذا النظام.

فالحـــريات الأساســـية في النظام الديني "مقيدة" غير مطلقة، بينما هي في الثقافة الكونـــية مطلقة. والديمقراطية في النظام الديني غير مقبولة إلا في قطاع محدد جداً من الفضاء الثقافي الديني، ومبدأ الشورى هو الذي يحل محل الديمقراطية، والشورى- حتى حين تكون ملزمة لا معلمة و"ذات شبه بالديمقراطية"- ليست هي الديمقراطية. و"حق الاخـــتلاف" خلافي جداً، ولا تأخذ به على وجه الحقيقة إلا ثلة محدودة من المفكرين الإســـلاميين. والنســـبية الثقافـــية لا تستقيم عند الإسلاميين في حق النظام الديني، إذ العقـــيدة فيه الهية، ولا يمكن أن تخضع للنسبية. والتعددية الثقافية مقبولة لكنها ليست كذلـــك إذا اســـتندت إلى فلسفات أو رؤى شاملة تضاد أو تناقض مبادئ الاعتقاد والشـــريعة الإســـلامية. والإسلاميون لا يفهمون "حقوق المرأة" بالطريقة نفسها التي يتمثـــلها عقل الثقافة الكونية. وإذا كان طلب اللذة والمتعة هما قصارى ما تنشده قوى

الثقافة الكونية، فإن هذه القيمة لا تتحول إلى غاية قصوى إلا في الأفق الأخروي أما في العالم الدنيوي فهي مطلوبة أيضاً بكل تأكيد لكنها ليست كل شيء. إذ ثمة "اللذة والمتعة الروحية" إلى جانب اللذة والمتعة الحسية، وذلك برغم كل ما يقال في شأن استغراق الثقافة الدينية "العملية" في الحياة الحسية. وإذا كانت الفردانية في النظام الكوني هي الأصل والأساس، فإنها في النظام الديني –مكروهة، وذلك لصالح المجتمع والجماعة. والخير العام يتقدم في هذا النظام على الخير الخاص. والخير يتمثل في نهاية المطاف بطاعة الأوامر وتجسيدها في الفعل قصداً إلى رضوان الله ونعمة الجنة. وأما العدل فلا يتصدر قيم ومبادئ الثقافة الكونية لكنه في النظام الديني، وبرغم ما يتطلبه من دقة التحديد، أساس الدين والملك والعمران، وهو يتصدر جملة القيم ويعلو عليها. وإذا ظل منا على بال أن المرجعية الأولية والقصدية النهائية، وفق النظام الديني، ذات أساس "إلهي" مفارق، وذات أفق غائي أخروي وأن الأصل في النظام الكوني المصاحب للعولمة الإنسان، والغائية ذات آفاق "دنيائية" خالصة، فإننا نستطيع أن نتبين الأسباب التي تجعل من النظام الديني نظاماً مبايناً ومضاداً للنظام الثقافي الكوني، برغم بعض وجوه الاتفاق والقبول التي تشخص هنا وهناك في كلا النظامين. وبالطبع يتعذر في هذا الوضع قيام حالة من التفاهم أو التواصل أو الحوار بين هذين النظامين. ويعزز من حالة "التباعد" و "التنافر" بين النظامين واقعة "الخوف" التي تحتاج الفضاءات "الإسلامية" قبالة المتعلقات "الحسية" والإيديولوجية التي تنشرها على نحو نافذ مؤثر أذرع العولمة الإعلامية، وهاجس "الخوف الغربي" من "الإسلام السياسي" الراديكالي.

بيد أن الحال ستختلف بقدر كبير حين نتحول إلى ما سميناه النظام الوطني وبما يمكن أن يكون عليه معه أمر القبول أو الرد للنظام الثقافي الكوني. ولبيان ذلك يتعين أن نتبين قبل كل شيء القوى المشكلة لهذا النظام. والحقيقة أنه يتقلب في قلب هذا

النظام ثلة من القوى السياسية والاجتماعية التي تمثل قضايا التقدم والهوية الوطنية والحضارية هاجسها الرئيس. ويمكن أن نتبين بوضوح بين هذه القوى المثقفين القوميين، والمسلمين "الحضاريين"، والاشتراكيين، وحشداً من العلمانيين. تنتمي كل فئة من هذه الفئات إلى أفق خاص يميزها، لكنها تجتمع كلها على عدد من المبادئ والقيم التي تأذن بفعل مشترك وتوجه إلى أفق عام مشترك. وبرغم أن بعضها قد تعلق بإيديولوجية صارمة في مرحلة سابقة، إلا أنها جميعاً الآن عند نهايات القرن المنصرم ومطالع القرن الجديد تبدي مرونة وانفتاحا و"ليبرالية" ما في الفكر وفي الفعل. ينشد القوميون وحدة الأمة العربية وتقدمها الإنساني والحضاري، ويتبنون جملة القيم المدنية الحديثة. ويتعلق المسلمون الحضاريون بمفهوم "حضاري" لا "إيديولوجي سياسي" للإسلام، أي بالدلالات التاريخية والنفسية والكونية للإنجاز التحضيري الإنساني للإسلام بما هو حضارة بشرية عظمى. وهم لا يتشبثون بفكرة "خلافة إسلامية" أو "دولة إسلامية"، ويقبلون بمبادئ وقيم "مدنية" حديثة لا تناقض على نحو فج المسلمات والعقائد الدينية الإسلامية. وما يهم الاشتراكيين الذين وعوا تماماً درس التحولات الكبرى التي شهدها العقدان الأخيران من القرن العشرين، بناء نظام اجتماعي سياسي وطني خال من الاستغلال والاستبداد قائم على مبادئ الحرية والديمقراطية والعدالة والمساواة وتكافؤ الفرص. أما العلمانيون الوطنيون فقضيتهم الأساسية تتمثل في أن خير الوطن وتقدمه لا يمكن أن يتحققا إلا بقيام دولة غير دينية، وأن الأخذ بأسباب التمدن العلمي والتقني والتنظيمات الحديثة هو الذي يعزز هذا التقدم. لدى هذه الفئات جميعاً في علاقاتها البينية قدرة على التواصل والحوار والتفاهم. وذلك بفضل غياب إيديولوجية وثوقية متصلبة في أي منها. وتوجه كل القرائن إلى الاعتقاد بأنها يمكن أن تتخذ مواقف متقاربة من قيم الثقافة الكونية. وبالطبع لن يرضى الاشتراكيون

المتصلبون بنظام العولمة الذي هو نظام ليبرالي في ماهيته وسيناضلون في وجهه، لكن بوسائل سلمية آمنة. وهم لن يتقبلوا أن تكون قيم المنفعة والفردانية هي الأصل في خير الوطن والمواطن. وقد يتفق معهم في ذلك إسلاميون حضاريون أو علمانيون. لكنهم جميعاً سيتفقون على ضرورة إنفاذ قيم الحرية والديمقراطية والتعددية الثقافية وحقوق الإنسان والمرأة، بحدود قد لا تبتعد كثيراً عما يمكن أن تكون عليه هذه القيم في فضاءات الثقافة الكونية التي هي بطبيعتها -خلا ما يلحق بالليبرالية الجديدة الراديكالية- غير خالصة لصيغة نهائية قاطعة- مثلما هو الحال لدى "الديمقراطيين الجماعتيين. ومعنى ذلك أن أحوال الحوار والتفاهم والتواصل هي التي يقدّر لها أن تسود هنا في دائرة العلاقات بين هذين النظامين الثقافيين. إذ إن ثمة عدداً كافياً من "القيم العليا المشتركة" التي تسمح بتشكيل مثل هذه العلائق البانية للسلم والتعاون المتنكبة عن الصدام والمواجهة. والحقيقة أن مطالعة الفعاليات الثقافية العربية هنا وهناك تبين إبانة واضحة عن أن الأجواء الثقافية "الوطنية" في الفضاءات العربية تشهد تفاعلاً شديداً وحواراً دائماً وجدلاً جاداً وتواصلاً عميقاً مع جملة هذه القيم "المدنية" العليا التي تحملها الثقافة الكونية. وتشير قرائن عديدة إلى أن حال الثقافة الوطنية في عملية الحوار والمناقشة والجدال والتواصل هذه تفصح عن الكفاية والثقة والوعي والمناهضة والندية(١٩)، وليست مثلما يمكن أن يظن كثيرون، ثقافة متخاذلة تابعة وقد سلّمت بدعاوى خصم ظافر.

أما النظام الثقافي الليبرالي العربي فيتمتع بوضع متميز في المسألة. إذ هو يسلّم بجميع المعاني والمقومات والقيم والغائيات التي يقوم عليها النظام الثقافي الكوني، بقواعده الاقتصادية وأسسه السياسية والثقافية والفلسفية. ولعل الرجوع ثانية إلى مفكر ليبرالي كحازم الببلاوي يسمح باستجماع جملة "العقائد" التي يأخذ بها النظام الليبرالي

العـــربي المعاصـــر. فهو فذ في حماسته لليبرالية بما هي نظام يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية والديمقراطية ويتوحد بالنظام "الديمقراطي الليبرالي"، وبما هي "تخصيصية" "مطلوبة لمزيد من الكفاية الاقتصادية"(٢٠)، ومذهب في "اقتصاد السوق" الحر يَفضُل بقدر كبير "نظام التخطيط المركزي" الذي تتولاه الدولة(٢١)، وفلسفة في الفردانية تعتبر الفرد لا الجماعة الحقـــيقة الأولى والنهائية(٢٢)، وتحرص على "احترام العدالة والإنصاف وعلى ضرورة تحقـــيق العدالـــة والمساواة في الفرص(٢٣)". وهو، خلافاً للشائع عن الليبرالية الجديدة، يؤكـــد أن نظام اقتصاد السوق يحتاج إلى دولة قوية مستقرة، هي "دولة القانون" –لا إلى "دولـــة الحـــد الأدنى" – وهـــي "أساســـية لمباشرة النشاط الاقتصادي" ولحمايته بمؤسســـاتها السياســـية وبفضل الأسس والإجراءات والضوابط الاقتصادية والقانونية والدستورية التي تضعها. وهو يلخص جملة تصوره "الثقافي" في الليبرالية في هذا القول : "إن الدعوة إلى الليبرالية – وهي تدعو إلى الحرية وحقوق الإنسان –فإنها تساعد على مـــزيد من الكفاية الاقتصادية، وقد تحقق في ظلها –عملاً- مزيدا من العدالة والمساواة بـــين الأفـــراد، وبذلك تمثل عنصراً من عناصر التقدم. وإذا كانت الليبرالية دعوة إلى الحـــرية وإلى الكفاية فإنها وبنفس الدرجة دعوة إلى السلام. فلم يخبرنا التاريخ عن أية حـــروب وقعـــت بين دول تأخذ بالنظم الليبرالية، فهذه نظم منطقها الحوار والمناقشة ولـــيس القهـــر أو الحرب. ولعل أهم ما تتميز به الليبرالية- في اعترافها بحقوق الأفراد وحـــرياتهم- هو قدرتها على التسامح والتعايش مع مختلف القيم التي يؤمن بها كل فرد طالمـــا لا يحـــول ذلك دون تمتع غيره بحق مقابل. هذا التسامح في التعايش مع مختلف الآراء والمعـــتقدات قد أعطى لليبرالية نضجاً وعمقاً في عدم الانسياق وراء المطلقات. الليبرالية لا تعترف إلا بالفرد باعتباره إنساناً بصرف النظر عن دينه أو لونه أو عرقه أو

طبقـــته (...) قد لا تكون الليبرالية هي "نهاية التاريخ" كما يأمل فوكوياما، ولكنها – على أي الأحوال- تستحق أن نعمل من أجلها ومن أجل تنقيتها"(٢٤).

مـــا الذي يخلص من مراجعة هذه النظم جميعاً: النظام الكوني من طرف، ونظمنا الثقافـــية العربـــية الثلاثة –الديني والوطني والليبرالي- من طرف آخر؟ هل نقف عند حدود تأمل هذه النظم ومقابلة بعضها ببعضها الآخر لنتبين أسباب الرد أو القبول هنا وهناك؟ هل نقيم كل شيء على أساس من الاعتقاد بأن النظام الثقافي الكوني ذا السمة "الشـــمولية" هـــو قدر مقدور لا وجه للإفلات منه ولا مفر من التسليم به، أو أن ثمة بديـــلاً هـــو الصدام؟ ولكن إذا كانت نظمنا الثقافية جميعاً تقبل منه هنا وجهاً وهناك وجهـــاً، وترد منه هنا وجهاً وهناك وجهاً، فما طبيعة العلاقة التي ستتولد عن مثل هذا الوضع في مشكل التقابل بين هذه النظم جميعاً؟ والنظام الثقافي الكوني نفسه ألا يشتمل عـــلى عـــيوب في طبيعته الذاتية وفي مقوماته الفلسفية نفسها؟ وإذا شئنا أن نتخذ أو "نخـــتار" موقفاً أو مواقف من هذا النظام الذي ينتشر في عوالمنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والفنية، فهل يتحتم أن يتم ذلك على نحو أحادي –بمعنى أن يرتـــب كل نظام من نظمنا الثقافية شأنه مع النظام الثقافي الكوني بالطريقة التي تناسبه ووفقـــاً لجملـــة نظامه الخاص فحسب- أم أن يتم ذلك على نحو "تضافري"، بمعنى أن تتحاور أنظمتنا الثلاثة من أجل الاتفاق على صيغة ثقافية مشتركة تجسد طريقتنا العامة في مقاربة الثقافة الكونية والتفاعل معها تفاعلاً تواصلياً إيجابياً نقدياً ندياً؟

يلـــوح لي أن الجنوح إلى "التقابل" أو إلى "التكامل" الثنائي –بمعنى أن يباشر كل نظـــام من نظمنا الثقافة الكونية بمفرده، رداً أو قبولاً أو غير ذلك- لن يفضي إلا إلى انعزالية ثقافية تعزز تفكك وتجزؤ البنيان الثقافي العربي وتضعف من قوته ومقاومته قبالة الوجـــوه المدمـــرة مـــن النظام الثقافي الكوني. والحقيقة أن هذا الخيار، خيار التقابل

الانعـــزالي، هو الذي يلوح تماماً أن قوى النظام الثقافي الديني قد أخذت به وستأخذ. فـــبرغم تســـليم هذا النظام بالمقدمات الاقتصادية العامة للنظام الثقافي الكوني، إلا أن نـــتائجه ومتعلقاته السياسية والثقافية غير مقبولة عنده على وجه الإطلاق. ومعنى ذلك أن هذا النظام سيجابه صعوباته ومشكلاته النوعية قبالة الثقافة الكونية من زاوية المجابهة والـــتقابل الصـــدامي. وهو سيقدم نفسه دوماً بما هو البديل الجذري للنظام الكوني، وسينأى بنفسه عن أي فعل ثقافي يجمعه بالقوى الثقافية العربية الأخرى، مؤثراً موقف "الاعتزال" و "المرابطة". إن حكم هذا النظام لن يكون حكم الدين بما هو نظام ثقافي تؤســـس رمـــوزُه دوافعَ وطباعاً وحوافز وأفعالاً واقعية تنشد لأهلها الخلاص الفردي والـــنجاة في اليوم الآخر، في سياق بشري كوني تتلاقى فيه النظم الثقافية تلاقياً آمناً، وإنمـــا بما هو إيديولوجية مناضلة يحكمها منطق الصراع غير الآمن، والتقابل الصدامي مع الثقافة الكونية وآلياتها ورموزها.

ويفـــارق حالُ النظام الثقافي الوطني في المسألة حالَ النظام الثقافي الديني مفارقة صـــريحة. فههـــنا لا يحتل "الخوف" والتوجس بازاء الثقافة الكونية مساحة طاغية في الوعـــي. ولا تـــثير الدعـــاوى والشكوك الكونية في حق مفاهيم "الهوية" و "القومية" و"الأمـــة" حالـــة الفزع والرعب التي تتلبس الوعي الثقافي الديني. قد نستثني هنا ثلة محـــدودة جداً من "المحاربين القدامى" الذين خلفت لديهم الاخفاقات الزمنية جروحاً عميقة جعلت منهم قوميين عصابيين. لكن الوعي الثقافي الوطني بكتلته الأغلبية يجنح إلى اعتبار الشكوك الواردة من الفضاءات الكونية وجهاً لجدلية العام والخاص، والكوني والمحلي، والخصوصية والعالمية، وهي جدلية طبيعية لا ينبغي لها أن تبعث على الخوف والهلـــع، بقـــدر ما تتطلب النظر العقلاني والتفاعل الواثق والتشكيل القوي لشخصية الفـــرد ولمؤسســـات الدولة والمجتمع وفقاً لمبادئ الحرية والعدالة والديمقراطية والمساواة

والكـــرامة والقوة والتنمية والتوحد وجملة القيم المدنية التي تفضي إلى التقدم. والوضع المطـــابق هـــنا في العلاقة بالثقافة الكونية هو الوضع نفسه الذي تلقاه هذه الثقافة في مواطـــنها الأصلية، أي المراجعة النقدية والمنافسة المستمرة والحوار النِدّي. على أن هذا "التواصل" مع عدد من القيم الأساسية التي تستند إليها الثقافة الكونية لا يعني أن النزعة "الشـــمولية" التي تزعمها الثقافة الكونية لنفسها هي أمر مقبول. فالمقوم الأساسي لكل نظـــام ثقافي وطني هو الثقة بالذات والتعلق بالخصوصية. لكن هذه الخصوصية لا تجافي الكونـــية، فهـــي قادرة على تمثل القيم الإنسانية التي تنشرها "الكونية" مما يعزز كرامة الإنســـان ومبادئ الحرية والمساواة والعدالة. ومعنى ذلك أن "الكونية" بما هي شمولية فكـــرية وثقافية لن تلقى في الفضاء الثقافي الوطني إلا النقد والمناهضة والتصدي. وقد عـــبر الســـيد ياسين عن هذا الموقف تعبيراً قوياً: "ولا بد لنا إذا كنا نسعى إلى صياغة نظـــام عـــالمي إنســـاني، لا يقوم على الهيمنة ولا على الاحتكار، ولا على استغلال الشـــعوب، ولا على التدخل غير المشروع في شئوها الداخلية، أن نقف بقوة كمثقفين وباحـــثين وممـــثلين لمؤسســـات المجـــتمع المدني في العالم ضد هذه الشمولية الفكرية الرأسمالـــية(...) وفي تقديرنا أن سيادة نموذج إيديولوجية واحدة وفرضها على المجتمع، ماركســـية كانت أو رأسمالية أو إسلامية سياسية، والادعاء بأنها وحدها تمتلك الحقيقة المطلقة، سواء كانت هذه الحقيقة سياسية أو اقتصادية أو دينية، يمثل خطورة بالغة ليس فقـــط على بنية المجتمع واستقراره السياسي بل وعلى ازدهار الشخصية الإنسانية ذاتها (...) لا ينبغي علينا أن ننتظر حتى تحكم الشمولية الفكرية أياً كان نوعها قبضتها على عقولنا، ولا بد لنا أن نتحرك، ليس بالنقد فقط، وإنما من خلال تقديم البديل"(٢٥). غير أن البديل ههنا يتمثل على وجه التحديد في إقصاء النزعة الشمولية، أي التوتاليتارية، لا في "اســـتبدال" جملة القيم المؤسسة لليبرالية، إذ إن بديل الشمولية ليس إلا واحدة من

هـــذه القـــيم، أي الديمقراطـــية التي تجسد في الفكر الثقافي الوطني كبرى القيم المدنية المقصودة.

أمـــا الـــنظام الثقافي الليبرالي فإنه يسلّم على وجه العموم بجملة القيم والمعاني التي يحمـــلها النظام الثقافي الكوني: اقتصاد السوق، الحرية، الديمقراطية، الفردانية، المنفعة، النســبية الثقافـــية، حقوق الإنسان...الخ. غير أننا نألف أيضاً في هذا الوسط مواقف "معـــتدلة" أو "متحفظة" في عدد من المسائل الاجتماعية والدينية والسياسية، وبخاصة حـــين تطـــرح هـــذه المسائل في الفضاء العام. إذ نشهد ههنا حرصاً على عدم التعلق بالصـــيغ الراديكالـــية لليبرالية، على ما هي ماثلة في أوساط الليبرالية الجديدة الغربية، وجنوحاً إلى مراعاة بعض القيم والتقاليد والمعتقدات الدينية والأخلاقية، وذلك اجتناباً للصدام أو طلباً للسلامة التي لا يأبه مع ذلك بعضهم بها.

أين تكمن المشكلة، بعد هذا كله، في شأن العلاقة بين نظمنا الثقافية العربية وبين النظام الثقافي الكوني؟ وما هي أجدى الطرق وأنجعها لمقاربة المسألة؟

تبين بانوراما العروض والتحليلات السابقة عن أن نظمنا الثقافية الأساسية تذهب في تمثـــلها للنظام الثقافي الكوني مذاهب ثلاثة. الأول مذهب المعارضة الصريحة –وهو موقـــف الـــنظام الديني- والثاني مذهب التمثل الإيجابي المشروط –وهو موقف النظام الوطني- والثالث مذهب القبول العام، -وهو الموقف الليبرالي-.

ولـــو أننا قمنا بعملية "تصفية" لما يمكن أن يُتلقىّ على هذا النحو أو ذاك لقلنا أن "اقتصاد السوق" الحر والملكية الفردية لا يلقيان الرفض أو الإعراض على وجه الحقيقة، إلا لـــدى الاشتراكيين الكلاسيكيين والاشتراكيين الإنسانيين في التيار الثقافي الوطني. ولقلنا أن الديمقراطية تحظى برضى الجميع، خلا المثقفين الإسلاميين الذين يستبدلون بها "الشـــورى" الـــتي تقـــرهم، نظرياً، من بعض وجوه الديمقراطية لكنها لا تجعل منهم

ديمقراطـــيين حقيقـــيين. ولقلنا إن الحرية محدودة –وأحياناً محاصرة– في النظام الثقافي الأول –مطلقـــة في الـــنظامين الثاني والثالث. ولقلنا إن الترعة الفردانية تمتد بأطياف مـــتفاوتة في النظم الثقافية الثلاثة ولا تشتد اشتداداً صارماً إلا في النظام الثقافي الثالث. وإن المـــنفعة مقصـــودة مـــن الجميع بدرجات متفاوتة أيضاً. وإن حقوق الإنسان لا تجد تحفظـــات إلا في بعض المناطق من النظام الأول. وإن التعددية الثقافية مقبولة عند الجميع، إلا إذا اســـتندت الـــثقافة الخاصـــة إلى إيديولوجية مضادة، فإنها تكون حينذاك مبدأ غير مـــرغوب فـــيه، وذلك في حالة النظام الأول. وكذلك النسبية الثقافية، فإنها مقبولة عند الجميع إلا في النظام الأول إذا كان الأصل فيها "عقيدة" أو "أيديولوجية" مخالفة.

فيـــبدو إذن أن المشـــكلة الأساسية تكمن مثلما هو بيّن، في حالة النظام الثقافي الديني الذي يحتج على جملة المبادئ التي يقوم عليها النظام الكوني وينبذها نبذاً عظيماً. أما النظم الثقافية الأخرى فتتردد بين القبول وبين المراجعة والمناظرة والحوار والتواصل. وأحـــوال الـــرد والقبول والنقد تدور في الغالب الأعم حول القيم والمبادئ الفلسفية والسياســـية والاجتماعية والأخلاقية. ولعل ذلك يرجع إلى أن النظم الثقافية العربية ما زالـــت مســـكونة بـــالدلالات الفلسفية للثقافة لا بمتعلقاتها المادية أو الاقتصادية، وأن المسائل السياسية والاجتماعية المرتبطة بفلسفة الثقافة تتقدم، في الخطورة والأهمية، على المسائل الأخرى. والذي حدث هو أن النظم الثقافية العربية –خلا الفكر الاشتراكي– لم يقـــف عند الطبيعة الاقتصادية للعولمة بقدر ما وقف عند النتائج الثقافية والسياسية للعولمـــة: الهويـــة الوطنية، الشخصية الثقافية، الأمة والقومية، الهيمنة والإمبريالية الشمولية والديمقراطـــية..الخ. أما النظام الثقافي الديني فشدد على التناقض الفكري والقيمي وجنح في قطاعاته الراديكالية إلى النظرة الصدامية، بينما رضيت أجنحته الأخرى بعلاقات حوارية.

في ضـــوء واقع الحال هذا، هل في مكنتنا أن نتكلم على نظام ثقافي عربي شامل تجمـــع بين أجنحته ثلة من القيم المشتركة يستطيع بفضلها أن يقيم علاقات مكافئة مع الـــنظام الـــثقافي الكوني وأن يَمثُل لهذا النظام بما هو نظام ثقافي إنساني جدير بالتقدير بفضـــل ما يشتمل عليه من قيم إنسانية عليا لا تفارق مفارقة حقيقية تلك القيم العليا الـــتي لا يختلف حولها فلاسفة الثقافة الكونية، وتأذن في الوقت ذاته بإعادة بناء روابط طبيعـــية آمنة تُقصي أحوال الكراهية والنفور والصدام التي شكلتها وقائع القرن الجديد الـــنكدة وغذتهـــا ذاكرة التاريخ المريرة التعصب البغيضة؟ وكذلك هل يمكن لنظمنا الثقافـــية الـــثلاثة أن تشكل "حلف فضول" جديداً يتفق على مجموعة محددة من القيم والمـــبادئ، ويسعى بكل ما أوتي من قوة وبأس وذكاء وعزيمة لأن يشيع هذه القيم في جمـــيع القطاعات والمستويات الفردية والاجتماعية والمؤسساتية والسياسية في الداخل، وفي الفضـــاءات الإنســـانية الممكنة، في الخارج، فتكون هذه المبادئ والقيم هي دليل نظامـــنا الـــثقافي والحضاري وحامل صورتنا المحلية والكونية؟ ألا تستحق قيم الحرية والمســـاواة والعدالـــة والديمقراطية الاجتماعية والكرامة الإنسانية والمواطنة والخير العام والتنمـــية والوحـــدة.. وغيرها.. عناء الاجتماع عندها والدعوة إليها وفق تحديدات تقريبـــية تجتنـــب الإحالات الإيديولوجية القضية المتفردة المترافعة، وتشخص بما هي مـــنظومة جديـــرة بالـــثقة، عالمة بحدودها، وبحدود غيرها، قادرة على نسج علاقات حواريـــة نقدية تواصلية جدالية مع معطيات هذا النظام ورموزه وقواه؟ إذا كان النظام الـــثقافي الديني، في صيغته الراديكالية، نَفوراً من المشاركة في مثل هذا التشكيل الثقافي وواثقـــاً من الاعتقاد بأن المسألة هي أولاً وآخراً مسألة اختيار جذري بين الحق وبين الـــباطل، بـــين الخير وبين الشر، فذلك حق "إنساني" له يضمنه التسليم بقيمة "حقوق الإنســـان". لكن لا بد في هذه الحالة من أن يتحول إلى طريق الحوار والعلاقات الآمنة

مع الأغيار جميعاً، وأن يحتل جناح المعارضة في النظام الثقافي العربي فحسب. في مقابل ذلـك لا يـبدو لي أن الفرقاء الآخرين يمكن أن يعتزلوا هذا التشكيل، والمقصود هنا المـثقفون الوطنيون: القوميون، والمسلمون "الحضاريون"، والاشتراكيون الإنسانيون، والعلمانيون والليبراليون. يستطيع هؤلاء جميعاً الاتفاق على بناء نظام ثقافي يشيع جملة مـن المبادئ والقيم والممارسات العليا المشتركة تساوق تلك التي ينشرها النظام الثقافي الكـوني، فتأذن له بتواصل إيجابي وبحوار حقيقي مع هذا النظام. إن هذا النظام الذي سيشـتمل بكـل تأكـيد على ثلة من القيم المشتركة بينه وبين النظام الثقافي الكوني سـيكون حريصاً في طبيعته على أن يضع هذه القيم المشتركة في مكانها الصحيح من الإطار الوطني والإنساني الخاص، وسيجعلها موضع حوار وتحليل ونقاش في تواصله مع النظام الثقافي الكوني. وسيكون هذا التواصل واثقاً محرراً من عقدة الخوف، برغم كل وجـوه التفوق التي يحفل بها النظام الثقافي الكوني. وإذا آذن حراك هذا الفعل الثقافي بالنجاح فإن صيغة لـ "الكونية في الخصوصية والخصوصية في الكونية" تكون قد باتت نافذة. وذلك كله بطبيعة الحال للزمن الراهن وللقريب المنظور.. (وتلك الأيام نداولها بين الناس).

الحواشي

1- J. Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), p. 1.
2- A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 64.
3- A McGrew, "A Global Society?", in: S. Hall, D. Held and A. McGrew (eds.), *Modernity and its Future* (Cambridge: Polity Press, 1992), pp. 56, 67.
4- J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1994), p. 195.
5- S. Latouche, *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press. 1996), XII. P. 3.
6- Jean-Francois Bayart, *L'illusion identitaire* (Paris: Fayard, 1996).
7- Jacques B. G'elinas, *La globalization du monde* (Montre'al: Les Editions Ecociete, 2000) pp. 142-173.

٨- حازم الببلاوي، **النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٠)، ص ص. ٢٢٠-٢٢٩.

٩- حازم الببلاوي، **دور الدولة في الاقتصاد** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ص. ١٧١-١٧٩.

١٠- فرنسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتمة البشر**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص. ٥٤.

11- J. Rawls, *A Theory of Justice* (London: Oxford University Press, 1971), p. 291.
12- Will Kymlicka, *Les th'eories de la justice*, trad. De l'anglais par Mercy Saint-Uprey (Editions la Decouverte-Editions du Bore'al, 1999), p. 64.
13- Patrick Neal, "A Liberal Theory of the Good?", *Canadian Journal of Philosophy*, 17/3 (1987), pp. 567-582.

١٤- "نظرية ليبرالية في الخير؟" الترجمة الفرنسية في كتاب: *Libe'raux et communatriens, textes re'unis et pre'snte's par Andre Berten, Pable Da Silveira et Hevve Pourtois* (Paris, PUF, 1997), p. 124.

١٥- فهمي جدعان، "نحن والديموقراطية"، في: مجلة **عالم الفكر**، الكويت، العدد ٣، المجلد ٢٩، (يناير - مارس ٢٠٠١)، ص ص. ١٤٣-١٦٩.

١٦- تركي الحمد، **الثقافة العربية في عصر العولمة** (بيروت ولندن: دار الساقي، ١٩٩٩)، ص ص. ١١٩.

١٧- Clifford Greetz. *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 87-125.

١٨- مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام** (دمشق: مطبعة جامعى دمشق، ١٩٥٧).

١٩- السيد ياسن، **العالمية والعولمة** (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، وأيضا **الوعي التاريخي والثورة الكونية - حوار الحضارات في عالم متغير** (القاهرة: مركز الدراسات والاستراتيجية - الأهرام، ١٩٩٥).

٢٠- حازم الببلاوي، **دور الدولة إلخ، المرجع المذكور**، ص. ١٢٦.

٢١- **نفسه**، ص. ١٤٠.

٢٢- **نفسه**، ص. ١٧٣.

٢٣- **نفسه**، ص ص. ١٢٦، ١٤٣.

٢٤- **نفسه**، ص ص. ١٧٨-١٧٩.

٢٥- السيد ياسين، **العالمية إلخ، المرجع الذكور**، ص ص. ٢٣٩-٢٤٠.

تماسّ النص مع المعاني والمباني

في مجموعة "واطرفاه"

د. نورية صالح الرومي

كلية الآداب – جامعة الكويت

ملخص

تحاول هذه الدراسة أن تتناول توظيف شعر طرفة بن العبد في مجموعة "واطرفاه... تراتيل على روح الشاعر القتيل" التي جمعت نصوصاً تتراوح بين النثر والشعر وقد استلهم الكتاب والشعراء شعر طرفة ووظفوه في ثنايا إبداعاتهم. وهذا يعني أن نص طرفة تحول من نص موروث إلى نص حيوي معاصر من خلال المزج بين التجربة الماضية والتجربة الراهنة.

ولما كان استدعاء شعر طرفة يمثل نموذجاً حيوياً من نماذج تفاعل النصوص وتداخلها وتلاحمها واختراقها وتماسها، فإن هذه الدراسة تسعى إلى معاينة هذه الظاهرة من خلال مصطلح "التناص" الذي ورد عند جوليا كرستيفا.

Relating Text to Meanings and Structures in the Collection of "Wa-Tarfah"

Dr.Noriya Saleh al-Roumi
Faculty of Arts-University of Kuwait

Abstract

This paper investigates the poetry of Tarfa Ibn AL-Abd in the collection of "Wa-Tarfah....Tarateel Ala Rouh Al-Sha'er Al-Qateel" based on prose and poetry texts.

Trafa's poetry inspired the works of many poets and writers. This is why his poetry has acquired contemporary besides its traditional significance and importance through its influence on modern works. This implies that his poetry can be seen as an amalgamation of past and present artistic talents.

Tarfa's poetry is a vivid model of interactive communication and textual influence among writers. This paper tries to examine this phenomenon through the discussion of the notion of intertextulity as stated by Julia Christiva.

تقديم

كيف نضبط حدود الشعر داخل النص النثري ؟ وكيف نضبط حدود النثر داخل النص الشعري ؟. إن الشعر والنثر هما جناحا الإبداع الأدبي في صورته الملفوظة، أي المعبر عنها لفظاً، ولذا، فإنه بالاستقراء الواعي نرى أننا نكرر أنفسنا كبشر عبر الأجيال المختلفة، تتفق تجاربنا أو تختلف ، إلا أن هناك قاسما مشتركا بين كل هذه التجارب.

ومع هذا فهل نستطيع أن ندّعي أن الفكر النقدي قدم إجابات شافية لما يُثار الآن من تساؤلات حول الشعر ؟ أظن لا . وسوف يظل هذا الجهد قائما إلى أن تقوم الساعة، وتظل المنهجيات والمرجعيات مختلفة فيما يتصل بالنظر إلي الإبداع الأدبي، إلا أن هذا الاختلاف لا يحمل معنى التناقض ، لأن الجهود جميعا تتجه نحو إيجاد أنسب المناهج لتحليل النص الأدبي .

ويأتي التعامل مع النص على أنه وثيقة، قد تدخل به إلى العلوم الاجتماعية والنفسية أو إلى التاريخ ، إلى غير ذلك مما يحيط بظروف إنتاجه، ومن هنا كانت قراءة النص فعلا خلاقا، كالكتابة نفسها، وهذه القراءة تعيد صياغة النص ، وتصب عليه وعي القارئ الناقد، الذي يقف على دلالة النص، واستخراج معانيه العميقة .

تحاول هذه الدراسة أن تتناول توظيف شعر طرفة في مجموعته التي جمعت نصوصا تتراوح بين النثر والشعر، وقد استلهم الكتاب والشعراء شعر طرفه ووطنوه في ثنايا إبداعاتهم ، وهذا يعني أن نص طرفة تحول من نص موروث إلى نص حيوي ومعاصر ، من خلال المزج بين التجربة الماضية والتجربة الراهنة .

ولما كان استدعاء شعر طرفه يمثل نموذجاً حيوياً من نماذج تفاعل النصوص وتداخلها وتناسلها وتلاقحها واختراقها وتماسها فإن هذه الدراسة تسعى إلى معاينة هذه الظاهرة من خلال مصطلح " التناص " الذي ورد عند جوليا كريستيفا .

ويعود مصطلح " التناص " إلى الناقدة جوليا كريستيفا منتصف العقد السابع من القرن الماضي، في أبحاثها المنشورة بمجلة (تيل كيل) التي ترى أن النص إنتاجية تربط بين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه، أو المتزامنة معه، وأراني في حِلٍّ من عدم الاستطراد مع جهود ما بعد جوليا فيما يتصل بعلم التناص، لأنني وجدتني أمام مجموعة "واطرفاه.. تراتيل على روح الشاعر القتيل "أقف على مسيرة تاريخية مشتركة لطرفة بن العبد ، وكتَّاب مجموعة واطرفاه، وأقف أيضا على قضايا مجتمع عربي (بحراني) قد يتفرد بعضها عند طرفة، وقد يشترك مع كُتَّاب هذه المجموعة . إلا أنني لجأت إلى المنظور المُيَّسر فيما يتصل بالنص من خلال : التوازي، والتماس، والاختراق، ولعل في هذه الكلمات الثلاث ما يجمع المشترك بين الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد والكُتَّاب الشباب في مجموعة "واطرفاه "، مع مراعاة عدم تخصصي في قراءة التصوير التشكيلي المصاحب للنصوص مما جعلني ألجأ إلى دلالة اللون فقط دون الدخول إلى أية تفاصيل .

التناص بين التماسّ والاختراق

إن الـــنظر إلى الــنص الأدبي الشـــعري لابد أن يعود إلى الماضي ، الذي يكوِّن موروثـــات ثقافـــية في مجال الشعر أو غيره من مناشط الحياة، أي أن النظر إلى النص يحكمه الإدراك المزدوج ، الذي يحدث خلال عملية التداخل الدلالي ، والتي تتم بشكل غير مطلـــق. فلا يمكن أن نستحضر الماضي كله ليكون داخلا في الحاضر كله ، وإلا كان معنى ذلك أنه لا فضل للحاضر ، إلا في استيعاب الماضي واستثماره.

وإذا كـــنا نقـــرُّ هذا التداخل، ونعوِّل عليه ، فإنه ينبغي أن نصرفه إلى تداخل في المعـــاني ، وتداخل في الألفاظ ، والذي ظهر في دراسات القدماء تحت باب "التضمين والاقتـــباس "، وعـــند المحدثين تحت باب "التناص". فقد انصبت ملاحظات القدماء حـــول تداخل المعاني تارة ، وتداخل الألفاظ تارة أخرى ، وأُرَجِّح أن هذا يرد أحيانا في تأملات المحدثين ، ويزيدون عليه أن انفصال النص عن مزيج الماضي يصيبه بالعقم، ويدفـــع بعـــدم خصوبته، أو كما يقول "رولان بارت": نص بلا ظل(1). إن المنتوج الشـــعري بهذا التصور يمثل–عن طريق الاستعادة –مجموعة بل مجموعات من النصوص القديمـــة، تظهـــر جلـــية أحيانا، وتختفي في أحيان أخرى وهذا ما دفعني إلى استخدام كـــلمتي الـــتماس والاختراق، اللتين تمثل كل منهما وجهاً من وجوه الاستدعاء التي أشرت إليها .

والـــتماس الـــذي أعنيه هو ذلك الذي يؤدي إلى تشكيلات داخلية ، يحدث في بعـــض الأحـــيان أن تـــتماثل ، ويحدث في أحيان أخرى أن تتناقض . إلا أنه لابد أن يحـــدث موقف محدد للنص الثاني بإزاء هذا التماس ،تنبجس منه مخرجات نفسية ترتبط بظواهر المعنى الشعري التي تتضمنها دائرة التناص على نحو من الأنحاء.

إنـــنا باستدعاء القديم نستدعي خصائص ينتمي إليها فنه التعبيري ، ومن ثم نرى

أنفســـنا في تداخل واسع يصعب تحديد مرجعيته ، لأن الأمر– حينئذ - يتجاوز نتاج الدلالـــة ، ويدخل في منحنيات النص وتعاريجه، وهو ما يمكن أن نسميه تجاوز مرحلة الـــتماس والدخـــول في مرحلة الاختراق. ربما بدا ذلك جليا، وربما احتاج إلى تأمل واستقصاء.

ولهـــذا التصور وجود في النقد العربي القديم ، الذي كان يقضي بأن تفعيل علم البيان يقوم على المعرفة بأصول علم العربية ، والاتصال بأيام العرب المتمثلة في ديوانهم الشـــعري، الذي حوى أمثالهم ووقائعهم ، وما قالوه من منظوم الكلام ومنثوره، وهنا تكـــون المعـــاني" كالشيء الملقى بين يديه يأخذ منه ما أراد، ويترك ما أراد" (٢) ، لأن الـــنص الجديد لابد أن يعود إلى مجموعات نوعية صياغية ، تتعامل مع أسلوب بعينه ، وأداء خاص ، يشكل المفردات في نسق من الأنساق المعروفة .

لقد حفل الخطاب الشعري منذ القديم بظاهرة تماس النصوص ، أو تداخلها ، أو اختراقها. ومنها ما كان يتم عن وعي ، وآخر كان يتم صدفة ، ووضعه النقاد القدامى تارة تحت عنوان الاقتباس،الذي كان يضيف إلى النص الأصلي نوعاً من القداسة ، إذا أخذ من القرآن الكريم أو الحديث الشريف ، ونوعاً من التميز إذا تماس النص مع غيره من النصـــوص . والملاحظ أن هذا التماس يمثل جزءاً أساسياً في بنية النص الحاضر .

وينتقل هذا التأثر إلى ما يسمى بالتضمين، إذا عمد الشاعر إلى استخدام جزء من الـــنص الغائب في ثنايا النص الحاضر، فإذا كان النص الغائب من الشهرة بمكان ، دل المتضـــمن عـــلى النص الغائب ، وإذا لم يكن كذلك وجبت الإشارة في النص الحاضـــر إلى النص الغائب.ومن هنا يبدو أن الاقتباس والتضمين ظاهرتان داخلتان في مصـــطلح التـــناص ، لأنهمـــا علامـــة من العلامات التي تدل على تفاعل النصوص واستحضـــارها ، وهذا الاستحضار يكون بالتماس أو بالاختراق كما ستظهر الدراسة

من خلال الشعراء .

"وهـــناك قصيدة التلميح [٣]، وهي الإشارة إلى النص الغائب دون الإشارة إليه، وهذه الإشارات ترتد إلى قصة أو مثل أو شعر أو أي شيء قريب من ذلك ...

فالقصة من قول أبي تمام :-

فوالله ما أدرى أأحلام نائم ألّمت بنا إن كان في الركب يوشع

ففي البيت إشارة إلى قصة يوشع بن نون ، فتى موسى عليهما السلام ، واستيقافه الشمس عند قتاله الجبارين .

أما الإشارة إلى الشعر فكقولـــه:

لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظي أرق وأحمى منك في ساعة الكرب

أشار إلى البيت المشهور :

المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنـار

أما الإشارة إلى المثل فكقولـــه:

مـن غـاب عنكـم نسيتموه وقلبه عندكم رهينـــة
أظنكـم في الوفـاء ممّـن صُحْبَتُه صحبـة السـفينـة

وهناك تشكيل متداخل بين النثر والشعر، كأن يؤخذ النثر، ويوشى بالإيقاع فقط كقول أبي العتاهيـــة :

ما بـال مـن أولـه نطفـة وجيفة آخـره يـفخـر

فهو مأخوذ من القول النثرى لعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه):

" ما لابن آدم والفخر، وإنما أوله نطفة وآخره جيفة "[٤]

ويبدو أن القدماء كانت لهم محاولات في رصد بعض الثنائيات اللفظية التي اعتمدت على التماس أكثر من اعتمادها على الاختراق ، فقد يلجأ بعض المبدعين إلى الاستناد إلى غير دائرة الثواني من النصوص ، فقد يكون الثاني شعراً، ويحدث الشاعر تماساً مع نص نثري، واختلاف المستوى هنا لا يصرف عن الثواني قدرها الإبداعية توازياً وتماساً مع النص الأصلي . وقد يحدث العكس من الشعر إلى النثر، شريطة أن يحافظ المبدع على الإطار الدلالي والصياغي، في ضوء دوافع فنية تستدعي إحداث الإطار المطلوب .

ففي قول أمرئ القيس :

سموت إليها بعد ما نام أهلها　　　سمو حباب الماء حالا إلى حال

قال عمر بن أبي ربيعة (وقيل وضّاح اليمن):

فاسقط علينا كسقوط الندى　　　ليلة لا ناهٍ ولا زاجرُ

وابن رشيق يرى أن في ذلك مراوحة في منطقة وسطى بين الاختراع والسرقة(٥) فقد تم التوليد في المستوى الدلالي، دون أن يتعامل عمر بن أبي ربيعة مع التشكيل الصياغي لامرئ القيس.

وحقيقة الأمر أن قدامى النقاد والبلاغيين اهتموا – في مرحلة تاريخية باكرة – بهذه المستويات من الدلالات الأدائية ، فالآمدي يدقق في ظاهرة التداخل بين شعر كل من البحتري وأبي تمام (٦)، ويرفض رأي من يرى بأن هناك أخذا بشكل مطلق ، بل إنه كان يستبعد ذلك، وفي رأيه أن المسألة كانت تتمثل في أن يرد على سمع البحتري من شعر أبي تمام فيتعلق معناه بقصد أو غير قصد. ولهذا التعلق مستويان : إما بعناصر دلالية أو صياغية يشترك الناس فيها، وتقع عليها طبائع الشعراء ، وإما بالبديع، الذي

لـــيس للناس فيه اشتراك، ولا يُنكر على الشاعرين–وبينهما نوع اتصال– أن يتفقا في كـــثير من المعاني، ولاسيما ما تقدم الناس فيه ، وتردد في الأشعار ذكره ، وجرى في الطباع والاعتياد).

وقـــد اقتضت طبيعة المناخ الإبداعي في تلك المرحلة بروز هذه الظاهرة وولوجها إلى الخطاب الشعري، لأن العرب كانت تروى وتحفظ ، معتمدين على صدق الرواية، وقـــدرة الذاكـــرة على الاختزان ، فكانوا يقولون: "إن زهيرا كان راوية أوس ، وإن الحطيـــئة راويـــة زهـــير ، وإن أبا ذؤيب راوية ساعدة بن جؤية ، وكان عبيد راوية الأعشى ، ومحمد بن سهل راوية الكميت ، والمسيب راوية كثيِّر."(٧)

ويـــأتي التحليل النصي في الأدب المعاصر ليكتسب أهمية خاصة في مناهج النقد الأدبي المعاصـــر، لأن الـــنقاد جعلـــوا من النصوص ميداناً رحباً لتطبيق نظريات النقد المخـــتلفة واختـــبارها،فظهرت التوجهات النصية بدلا من الاهتمام التقليدي بما حول النصوص من معلومات وأخبار، تتصل بحياة كاتب النص وبيئته، إلى جانب العـــوامل الأخـــرى الـــتي تحـــيط بالعمل الأدبي. وهذا – من وجهة نظري– ما أجهد النقاد، وأبعدهم عن دائرة التشكيل الفني الداخلي للنصوص، التي هي هدف التحليل والنقد. ولعلنا في هذا الإطار – نجد مبررا للتركيز على دراسة المجموعة الشعريـــة " واطرفاه. تراتـــيـــل عـــلى روح الشـــاعر القتيـــل " التي دوَّن مبدعوها عبارة (نصوص /// تشـــكيل) عـــلى الغـــلاف، مضـــيفين بذلك مستوى جديداً لدلالة النص إلى جانب المستويين : التماس والاختراق . ولعلهم بهذا يعلنون العناق الفني بين روافد الإبداع، إذ إن الصـــورة الشـــعرية هـــي في الأصل رسم ذهني، أو تشكيل ذهني يرتبط بالتشكيل التصويري بالرسم.

يـــبدو أن التناص والاعتماد على الماضي المتمثل بشخصية طرفه يستيقظ في وعي

القارئ بمجرد قراءة العنوان ، الأصلي والعنوان الفرعي ، فالعنوان الرئيسي المتمثل بـ " واطرفاه " يمثل استدعاء شخصية مبدعة لها ظروفها الخاصة بها ، ولها حياتها ورؤيتها وتطلعاتها وآمالها وطموحاتها ، لكن الصيغة التي جاءت بها هي صيغة التحسر والتوجع، إذ تصبح هذه الشخصية شخصية منمذجة أو نموذجية لها ظلالها وانعكاساتها في وجدان القارئ ، وكأن نبرة التحسر والتألم هي النبرة المهيمنة والمسيطرة . وإن القراءة التناصية القائمة على الاستدعاء ظاهرة تكمن في العنوان الرئيسي وتتجزأ فيه ليصبح العنوان هو المفتاح الرئيسي لانطلاق القارئ وفتح شهيته على النص الكامل ويأتي العنوان الفرعي " تراتيل على روح الشاعر القتيل " لتصبح النصوص التي جاءت في هذه المجموعة تراتيل ، والتراتيل بحد ذاتها تأخذ بعداً مقدساً وطقسياً ، يوحي بالجو الجماعي ، وهذا ما يؤكد اجتماع المبدعين على استدعاء هذه الشخصية النموذجية في أهم تجلياتها .

لماذا ... واطرفاه ؟ !!

جاء في مقدمة هذه المجموعة (٨).. " أيهذا المتطي صهوة همومك آناء الليل، والليل حيرتك، والفيافي غدت بحجم كفك، وشهوات النفس تُسحرك، وتجذبك إلى ملكوتها .

أيهذا المتطي أحزانك .. أين تضرب خفاف ناقتك، والتيه داخلك، والنجوم صحبتك العتية، وما أبعد النجوم من صحبة !!

لقد ولد طرفة بن العبد بالبحرين، في بيت كريم الأصل غني، ومات أبوه وهو طفل، ولما كبر ظل هماً شاغلا لعشيرته وأهله. لأن حياته– على قصرها– امتلأت بالأحداث،وامتلأ شعره بالحكمة،مما جعل مؤرخي الأدب وطلابه يرجعون إلى أيامه،

يـــأخذون مـــنها، وكذلك كان الرواة والأدباء الأقدمون يفضلون معلقته على سائر المعلقـــات .يقول ابن سلام الجمحي: إنه أشعر الناس واحدة [٩] ويقول ابن قتـــيبه:إنه أشعر الناس طويلة[١٠]. وقال عنه ابن رشيق:إنه أفضل الناس واحدة عند العلماء.[١١]

وهـــذا الذي أشرت إليه من مجموعة " واطرفاه " يعتبر (تماساً) لأنه يمس سيرة هـــذا الشـــاعر بطريقة غير مباشرة، وتستطرد المجموعة في أسلوب نثري في إيراد هذا الـــتماس ، فقد ورد فيها : " أيهذا الذي يعتصر القلق قلبك، المتقلقل بالأسئلة المبهمة، تخومهـــا لحـــدك ومجدك وتجددك ". لقد كان طرفة سريع الخاطر ، ذكي الفكر منذ صـــغره، ولـــذا دفعه هذا الذكاء إلى السخرية والتهكم ، فالمجموعة تحكي ولا تقص الـــروايات، تشير ولا توغل. كان خال طرفة جرير بن عبد المسيح، الملقب بالمتلمِّس، ينشـــد في مجلس لبني عبد القيس شعراً في وصف جمل، وطرفة يلعب مع الصبية قرب المجلس، ويصغي إلى ما يقوله خاله ، فلما قال المتلمس :

وقد أتناسى الهم عند احتضاره بناجٍ عليه الصيعرية، مكدم

(الـــناجي : البعير . الصيعرية : سمة توسم بها النوق) سمع طرفة البيت فصاح : اســـتنوق الجمـــل ، فسار قوله مثلا في التخليط. جاء في هذه المجموعة : "أيهذا الذي يخـــب في هزيع النفس الأخير، وحداؤه ذاته . يتوسد تابوته أو يتوسده ، ويسير به إلى حـــتفه ، وتساؤلاته تستل رمسه ". إن المجموعة هنا تلمس جزءا من حياة الشاعر ولا تقتحمها،فإن الشاعر طرفة بعد أن علق على البيت الذي أشرنا إليه"وقد أتناسى الهم .. " دعـــاه خاله إليه وقال له : أخرج لسانك، فأخرجه، فإذا هو أسود، فقال وهو يشير إلى رأس طـــرفة ولســـانه : ويل لهذا من هذا ! . ويقول أصحاب أسطورة مقتله : إن نبوءة خاله صحت فيه.

ويستمر الحديث النثري في مقدمة هذه المجموعة واطرفاه فيقول :-

أيهذا الذي فلقة الليل شاهده، وبحر الرمال سريره–من ذا الذي نذر الشاعر نبوءة قتله؟

إن ثمـــة معادلـــة يصعب تبين الصواب فيها، وهي أن يُتم طرفة أصابه بحزن كبير صرفه إلى اللهو وشرب الخمر، ومعاشرة النساء، وكل هذا صرف ماله وضيعه، فضيق عليه أعمامه ، وأبوا أن يمنحوه مما تركه أبوه، بل إنهم ظلموه حقه في نصيب أمه،وكان اسمها وردة، فهددهم بقوله:

ما تنظرون بحق وردة فيكم صغر البنون، ورهط وردة غيب

فهل كان التضييق عليه حرصاً منهم عليه، وحماية له ، أم أنه كان استجابة لطبيعة الظلم في النفس؟!

ولقد تناولت المجموعة بالتماس دون إيراد المفردات والتفاصيل قصته مع أخيه "معبد" الذي منحه إبلا يرعاها ، فكان يهملها وينصرف إلى اللهو ونظم الشعر. فقال لـــه أخـــوه : لم لا تستريح في إبلك؟ ترى أنها إن أخذت تردها بشعرك؟ فأجابه: لا أخرج أبدا حتى تعلم أن شعري سيردها إن أخذت. ولم يطل الأمر حتى أخذها أناس مـــن مُضر، فذهب طرفة إلى ابن عم له ، يقال له مالك ، وطلب منه أن يساعده على ردهـــا، فلامه مالك وقال له: فرطت فيها، ثم أقبلت تتعب في طلبها، فتألم طرفة ونظم معلقـــته ومـــدح فيها سيدين من قومه: قيس بن خالد، وعمرو بن مرثد ،بكثرة المال والولـــد، فوجَّه إليه عمرو بن مرثد، وهو من أبناء عمومته فقال له: ابن أخي ... أما الولـــد فالله يعطيكم ،وأما المال فسنجعلك فيه أسوتنا ، ثم دعا ولده ، وكانوا سبعة فأمر كل واحد منهم فدفع إلى طرفة عشرة من الإبل، ثم أمر ثلاثة من بني بنيه فدفعوا إلـــيه مثل ذلك، فأعاد طرفة لأخيه إبله، وظل ينفق مما بقي إلى أن نفد. ثم ذهب إلى عمـــرو بـــن هند ملك الحيرة، وكان الشعراء يأتونه وينشدونه الشعر، فأعجب الملك بشعره وكان أن اتخذه وخاله نديمين له.

سُـقْت هــذا الطــرف من حياة طرفة ، لأربط بينه وبين التماس الذي ورد في مجموعــة واطرفاه حيث ورد بها: " أيهذا الذي امتطى ناقة همومه وحيداً. أيهذا الذي امتطي دواماته. أيهذا الذي امتطى الدهور... أيهذا الذي امتطى ..أيهذا "

ويبدو هنا أن تكرار " أيهذا " فيه تماس واعٍ مع بيت طرفه المشهور

ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي

وهذه إشارة خفية إلى رؤية طرفة للحياة والموت وهي رؤية كانت تقلق الجاهلي وتحدد مساره وموقفه من الأشياء حوله .

وأتساءل هل يمكن أن يصنف هذا الكلام تحت مفهوم "قصيدة النثر" ؟ واستبعد هــذا لأن قصــيدة النثر في مفهومها وموضوعاتها أكثر اتساعاً من هذا الذي أوردته هـــذه المجموعة ...، ولكن يبقى للشاعر أن يكتب بالأسلوب الذي يراه" فالأدباء وحدهــم هم أصحاب لغتهم وهم ورثة الشعر،ولهم الحق، كل الحق،في تغيير ملامحه، وتــبديل قسماته، فالمتنبي أعطى عطاءه ومات، فلم يعد قادرا على العطاء، وأورث من بعــده فأعطوا وماتوا، وهكذا جيلا بعد جيل، حتى آلت ملكية أرض الشعر إلى هذا الجيل، فليخطط إذن كما يشاء وحيه وإلهامه".(١٢)

إذن فهذه المجموعة من الكتابة التي تبدأ بالنثر، الذي يقترب من الشعر، وتشير إلى كثير من حياة طرفة، وتلمس أو تمس شعره حيناً، وتخترقه حيناً آخر.

هــذا مع ملاحظة أن الصفحات اقترنت برسوم تشكيلية تصور- من وجهة نظر الرســام- لوحــة أقــرب ما تكون إلى ماورد في الشعر....ففي سطور تحت عنوان "الحداء(١٣).

يــا حادي الليل .. من يهجس بالفجر، وليل يكللني، ويسري بي. هذه أصوات ذرات الــرمال أم هــي أصــوات وساوسي؟ من لي بقطرة ماء أو خمر فالكل سكر،

وحلقي ضاق ، وصوتي جف.من يطفئ ظمأ النفس، والبر يخلو حتى من الحسك؟

ولوعُدنا إلى شعر طرفة لوجدنا تماسا بين ما ورد في السطور الفائتة وقول طرفة[١٤]

وإني لأمضي الهم عند احتضاره بعوجاء مرقال تروح وتغتدي

أمون كألواح الأران نشأتها على لاحب كأنه ظهر برجد

وقد ورد السياق نفسه في قول طرفة أيضاً في معلقته:

فإن تبغني في حلقة القوم تلقني وإن تقتنصنى في الحوانيت تصطد[١٥]

ولكنه سياق المخالفة في قول طرفة:

متى تأتني أصبحك كأسا روية وإن كُنت عنها في غنى فاغن وازدد[١٦]

ففي الحداء بالمجموعة يلتمس الحصول على قطرة ماء أو خمر فالكل سكر، ولكن طرفة هنا يعطي كأسا روية، تبل الصدى، وتروي العطشان وتنتقل(الحداثية) إلى:

أينما أغدو بروحي وأرحل، سفني هوادج تمخر المفاييل، ولا ريح سوى السموم، ولا نوارس ولا مفاوز إلا النفس. لم تكن خولة ولاهند، كانت سراب الهواجيس،للشعر شياطينه، وللنفس أباليسها[١٧]، إن هذا الكلام يتوازى ويكاد يتماس مع ما حدث لطرفة:

فقد ظل ينفق من ماله، ويسير سيرته، حتى سخطت عليه عشيرته، وأبعدته إبعاد البعير الأجرب – على ما قال –، فتركهم زمنا قطعه في الغزو والتطواف في القبائل، ثم عاد إليهم نادماً:

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد[١٨]

وعندما حدث له ذلك، اقترب منه الفقراء، الذين كان يمد إليهم يد الإحسان، كما اقترب الأغنياء، الذين كانوا يستطيبون الجلوس إليه ومنادمته يقول:–

رأيت بني غـبراء لا ينكرونني   ولا أهل هـذاك الطّرافِ الممدد[١٩]

ويأتي الاستطراد في موضوع "الحداء" بهذه المجموعة ليبعد عن التماس، ويدخل في منطقة الفلسفة المعاصرة ، وإن كانت تلتقي من بعيد مع ما يجول في نفس البشر جميعاً، ومنهم طرفة يقول الحداء:

مـــن يطمـــئن هسهسة النفس السرمدية؟ وما أنا سوى حبة رمل ، وللأطلال ما تبقى من وشم كف. وأنا ما أنا؟ هل لحبة الرمل من معنى إلا في الفيافي؟

ونـــأتي إلى الـــتماس الواضح عندما تحدث الحداء عن مبادرة المنية،التي عبر عنها طرفة بقوله:

إذا القوم قالوا من فتى؟ خلت أنني   عنيت، فلم أكسل ولم أتبلد[٢٠]

وكذلك قوله:

ولست بحلال التلاع مخافة   ولكن متى يسترفد القوم أرفد[٢١]

وكذلك:

ألا أيهذا اللائمي أحضر الوغى   وأن أشهد اللذات.هل أنت مخلدي ؟
فإن كنت لا تسطيع دفع منيتي   فدعني أبادرها بما ملكت يدي[٢٢]

جاء في "الحداء":-

" هذا المتفرد المحلق الكاهن العرّاف المتنبئ، يبادر منيته التي فاضت حزناً. للعمر طلـــة وللفـــرح طلة. ونفسي منذورة لقهر الأسئلة، أمضي وحيداً على ناقة ترقل، لا تعـــرف طريقها، ولا أعرف طريقي، في هدأة الليل، والسائمة في خوار عميق، أو نوم مميت. الناقة النفس، الموت يعتام النفس . تخور خوار النفس، ولا هجس بأمل سوى

الجـــدب." إن قهر الأسئلة وارد معنى في سيرة طرفة، وكذلك مضيه وحيداً على ناقته وهـــو ذاهب ليلقى حتفه بناء على أمر كان معه من عمرو بن هند لقتل طرفة وخاله المتـــلمس ، فـــلما عـــرف المتلمس ذلك ألقى الصحيفة التي بها أمر القتل في البحيرة، فضـــرب المـــثل بصحيفة المتلمس، وأما طرفة فقال لخاله المتلمس: إن يكن قد اجترأ عليك، ما كان بالذي يجترئ عليّ ، وأبى أن يطيعه، فتركه المتلمس وهرب إلى الشام. ويلاحظ في هذا النص أن بعض الكلمات مأخوذة من أبيات المعلقة مثل: الموت يعتام النفس ، وهذا إشارة إلى قول طرفة :

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي　　　عقيلةَ مالِ الفاحش المتشدد

وقد غير النص المستدعِي في النص المستدعَى ، إذ أصبح الموت يعتام النفس مع أنه في نـــص طـــرفة يعتام الكرام ، لينقل لنا النص الجديد ، عتمة النفس وسديمية الأشياء وعبثها أمام الموت .

وعـــلى أية حال فإن هناك كلاماً حول مقتل طرفة، لا أجد مجالا لطرحه هنا، إلا أنه مما روي أنه قتل وهو في السادسة والعشرين من عمره بدليل قول أخته الخرنق في رثائه:

عددنـا لـه ستا وعشرين حجة　　　فلما توفاها استوى سيدا ضخما

فـجعنا به لـما انتظرنا إيـابه　　　على خير حين، لا وليدا ولا قحما

ويستمر الموضوع تحت عنوان"الحداء" في هذه المجموعة فيرد فيه:

" للـــرمال قطائعهـــا ، للأنعـــام قطيعها، للمضارب إقطاعياتها، وأنت خارج القطعان، مفرد الحزن، لا إبريق يقلني، ولا قينة. وخمري قمرية تشعشع قلقا-صحو ولا سكر، حزن ولا فرح، وجع ولا ألم. يتماس قول المبدع هنا : وأنا مثل الجمل الأجرب مع قول طرفة :

إلى أن تحامتني العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبد

فكل شيء ينتمي إلى إطاره الاجتماعي وإلى سياقه ودائرته حتى الحيوانات والرمال والمضارب أما طرفة فيصبح خارج الجماعة ، ولا يخرج منها إلا لأنه متميز ومتفرد وصاحب رؤية خاصة، في الحياة والوجود وهذه الرؤية تعارض رؤية القبيلة، والجماعة. " ثم يضع مع الصورة المقابلة الكلام الآتي: "من لي بقطرة ماء أو خمر فالكل سكر"ويأتي هذا موازياً لبعض ما قاله طرفة، والتوازي مرحلة من مراحل التناص- فيما أرى – يقول طرفة وهو في سجنه يلوم أصحابه في خذلانهم إياه.

أسلمني قومي ولم يغضبوا لسوءة حلت بهم فادحة

كل خليل كُنت خاللته لا ترك الله له واضحة

كلهم أروغ من ثعلب ما أشبه الليلة بالبارحة

كان طرفة صاحب فلسفة شغلت معظم وقته، فلسفة ذات منابع متعددة، ومنافذ متعددة أيضاً في سلوكه وإبداعه. إنها فلسفة تمثل فرديته الخالصة التي لا ينعزل بها عن قومه وقضاياهم ، ونشاطه الاجتماعي الخالص الذي لا يبعده عن حاجات نفسه، وربما كان هذا هو الدافع الذي جعل هناك توازياً بين ما ورد من تاريخ طرفة، وما أتى في مجموعة" واطرفاه " لأن القضايا السياسية والاجتماعية في الوطن العربي الآن تدفع إلى كثير من التأمل ،وإلى كثير من استلهام الشخوص التاريخية التراثية ، التي ارتبط نشاطها بالمجتمع والحياة، التي مثلها قطاعات مشتركة، لمسيرة حياة غريبة، تمثل مجتمعاً لم تختلف تضاريسه ، وإن اختلفت ظروفه الاجتماعية. ولقد كان طرفة صورة مجتمعه، أخذا وعطاء، رسم كثيراً من ملامح هذا المجتمع بريشة الفنان الماهر، الذي حفظ هذا الرسم في ذاكرة الأجيال، بما أودع فيها من إبداع وابتكار وصدق. لقد كان أمراً واضح الأبعاد، لم تذب شخصيته في شخصية غيره، حتى إن لهوه كان نابعاً

ممـــا أمـــلاه عليه عقله وتفكيره، وقابل ذلك اللهو بهذا الجد، عند الإسراع إلى ميدان الوغـــى، يحمـــي الذمـــار ، ويذود عن القبيلة. إنها فلسفة الموت الذي يستبد بالحياة ويتمســـك بها، في ميزان دقيق يقتضي الفكر والنظر معاً، مما يثير في الإنسان خصوبة الـــتأمل ، وطاقاته الكامنة. جاء في مجموعة "واطرفاه": روى عن المتلمس (خال طرفة) عندما تخبط عقله في أواخر أيام عمره، فكان يضحك ويبكي ، حيث نصب له خيمة عـــلى أطـــراف بصرى في ديار الشام وهو يقول "لو كنت لا أحمل شرارة عبقر، لما حيرتـــنا الدنيا، ولا تقاطعت بنا الدروب، تقاطع البؤس والنعيم، تقاطع الموت والحياة وتقـــاطع الإرادات. تقاطع العشق والموت وتقاطع العرش والنطع". هذا عن المتلمس خـــال الشاعر الذي ارتبط مع ابن أخته ارتباطا فكريا يتوازى كثيرا ويتقاطع في بعض الأحـــيان . أما عن طرفة." قال الراوي: و لم تعرف القبائل الرائحة والغادية ماذا كان يقصـــد المتـــلمس المجـــنون بـــتقاطعاته التي يخالطها الضحك حينا، والبكاء في أغلب الأحـــايين. وروى أحـــد الوراقين، الذي كان ينقل ما يرى زمنا بعد زمن أن الملك عمرو بن هند كان يؤخر الشعراء على بابه، ويتباطأ في استقبالهم، وكان طرفة وخاله المتـــلمس يقفـــان على الباب طوال أيام لا يؤذن لهما بالدخول . وكانت تتأجج في داخل طرفة نبرات لسانه الأسود الذي ابتدأ ينفث غيظه كلمات في حق الملك"

هـــذا هو طرفة بصفاته التي ربما يعتنقها شباب مجموعة "واطرفاه" وإلا ما جعلوا عنوانها بأسلوب الاستغاثة، التي ترفض واقعاً غير مرضي عنه، وتستلهم ماضياً فيه بعض العزاء، قال طرفة يهجو عمرا وأخاه قابوس:(٢٣)

فليت لنـا مكان الملك عمرو — رَغُـوثاً ، حول قبتّنا تـخور

مـن الـزّمرات، أسبل قادماها — وضَـرّتـها مـركّـنةٌ درّور

إلى أن يقول:–

لعمرك إن قابوس بن هند ليخلط مُلْكه نُوك كثير(٢٤)
قسمت الدهر في زمن رخيّ كذاك الحكمُ يقصد أو يجور
لنا يوم وللكروان يوم تطير البائسات ولا نطير(٢٥)
فأما يومهن فيوم نحسٍ تطاردهنَّ بالحَدب الصقور
وأما يومنا فنظل ركبا وقوفا، ما نحلُّ وما نسير

إننا نبحث دائماً في آثار الأقدمين وإبداعاهم عما يلتقي مع حياتنا المعاصرة. "فالنص لا يوجد بصفته معنى، وإنما يبدو في صورة شبكة من الأشكال التي يكون من حق العالم ملؤها . أضف إلى ذلك أن قراءة عمل أدبي قديم يحتم بصورة مسبقة الإجابة عن السؤال المزدوج الذي أثاره "بارت": "أن نقدم في سنة ١٩٥٥ مأساة إيشيل، لا معنى لذلك إلا إذا عرفنا دلالتها المعاصرة، ومدى استفادتنا منها في القرن العشرين"(٢٦).

إن مراحل استثمار نصوص قديمة تقف عند مستويات ثلاثة: التوازي- التماس- الاختراق . وتختلف هذه المستويات تناغماً مع النص، باعتبار لفظة التناغم تتضمن لقاء أو التقاء على مستوى من المستويات السابقة. حتى الروايات التاريخية، تأتي نصّاً مستثمراً لتدخل ضمن ذلك الإطار، وهذا ما فعله أصحاب "واطرفاه" (٢٧) حيث جاء في كلامهم:- " وقيل على لسان بعض الرواة الذين كانوا يرددون في البادية على شدو رباباهم، ما لم يقله أحد غيرهم، بأن الملك عمرو بن هند (مضرط الحجارة) كان يخرج من مجلس شرابه إلى طرف سرادقه في الليل المدلهم حيث لا توجد سوى النجوم. وكان يحاول أن يبتكر الكلمات، ويرسلها إلى النجوم رسلا، يركّب الكلمة تلو الكلمة لكي تكون مركبا يبحر به إلى وادي عبقر. إلا أن سفنه لم تكن سوى هوادج لا تمخر سوى صحراء قلبه الجافة."

إنـــنا أمام محاولة ليّ عنق الإبداع من إنسان لم يُمنح الموهبة، فكان إفرازه غثاء لا فائدة منه، ويبلغ من غروره أنه "كان يحاول إذلال الشعـــراء بأموالـــه ويخوفهم، إلا أنه لم يستطع – رغم ذلك – أن يبتكر بيتين من الشعر أو على الأقل بيت شعر واحد، لأن الحقد قد أثقل قلبه ، و لم يبق به حيز لقنديل الشعر" (٢٨) .

وإذا كـــنا بصـــدد الربط بين إبداع المعاصرين وارتباطهم بالقدامى ، من خلال الحديـــث عن مجموعة "واطرفاه" مرتبطة بما كان من أمر الشاعر ذائع الصيت طرفة بن العـــبد، فإنـــنا لابد ذاكرون أنه في عصرنا هذا ، عصر التفكير العلمي، لابد أن نرتفع بقضـــايا البحث النقدي لتقريبه من ركب العلم العام، وذلك بأن تكون أدواته علمية المـــنهج والوسائل واللغة، وذلك من خلال ترشيح قيمة عامة ثابتة له، وذلك بالوعي الدائـــم بالقواعد والأسس والأفكار التي توصلت إليها مجهودات المهتمين بالدراسات النقدية على مسافة التاريخ،وعلى اتساع العالم.

وبالـــرغم مـــن أن استقصاء الأشعار قد حظي باهتمام كبير ، إلا أنه يصعب مع ذلك أن تكون الأشعار – على اختلاف شعرائها–تتشابه بين عملين شعريين ، وذلك مهمـــا قـــيل من انتمائهما إلى تقاليد شعرية واحدة، فالفروق موجودة ، بل إنها تظل فروقاً جوهرية، هذا مادمنا نسلم بأن كليهما عمل فني أصيل، له خصائصه المميزة.

ومـــع هذا فإنني عندما أتأمل مظاهر الفقر الغالبة على الروح الشعرية المعاصرة في وطنـــنا، فـــإنني أذكـــر مع هذا أننا لا نعاني من فقر أيديولوجي أو حضاري، فنحن مستمرون في مرحلة بناء على المستويين الفكري والاجتماعي، ومن هنا يظل الارتباط الحضـــاري متواصـــلا بـــين القديم والحديث بروح جديدة، بعيداً عن ربط الآهات والشكايات القومية بمشاجب نعلق عليها تلك الآهات، فالدلالات العميقة التي تؤكدها حضـــارتنا لابد أن نستخرجها بفاعلية، يكون فيها الإنسان العربـــــي، أو الشاعر

العـــربي بمنأى عن السطحية، وخلو الكلام من الدلالة، الدلالة النصية التي هي أساس العمـــل الأدبي .ولابـــد هنا من الارتباط بموضوعنا وهو مجموعة (واطرفاه)، التي كان طـــرفة بن العبد فارسها الأول، وكان كتّاب هذه المجموعة وشعراؤها الطرف الثاني، الذيـــــن كتبوا مشيرين إلى المعاني الثواني من تاريخ طرفة،وربطه بقضايا العصر...."(٢٩) روى لنا الرواة حكايات وحكايات لم تصل إلينا فيما وصل من أخبار الزمان. إلا أن بعض الرواة الذين نقلوا إلينا حياة الشاعر قد حذفوا وأضافوا، وقالوا فيما قالوه إن طـــرفة كـــان يحاول قيادة مجموعة من الصعاليك، جمعهم على مر الأزمنة، سلاحهم الكلمات، ودروعهم قلوبهم المتأججة بالشعر"فهل كان ذلك من كتاب هذه المجموعة تماســـاً مع حياة شاعرنا طرفة، من خلال قضية انفصاله الظاهري عن قومه، وارتباطه بقضايا الحرية، وعلاج الفقر، والتعاون ، وكلها قضايا يعج بها مجتمعنا القومي المعاصر؟

وليس الفن انعكاساً للواقع بصورة جامدة، بل إن له دوره المنوط به بصورة غير مباشرة، صورة رامزة، أو صورة تتناص مع القديم بإحدى المراحل التي سبق أن تحدثت عـــنها: الـــتوازي /التماس/الاختراق ." فالشعر والفن عموما ليس مجرد قابلة تستقبل الوليد القادم، وإنما هو تراث تاريخي، وفاعليته تتناول التأثير والتأثر مع محصلات الفكر الإنســـاني العـــام، وقـــوام رؤى متفاعلة على الدوام مع بقية العوامل الصانعة للنشاط الإنساني ككل "(٣٠).

" قيل بأن أحد الرواة زعم بأن راهباً في دير من الرمال، وسط الصحراء في التيه قـــال إن حنفياً من آل إبراهيم زاره ذات مرة وهو يتجول في البراري باحثاً عن ذاته، وأخـــبره أنه سمع في التيه الخامس تراتيل على روح طرفة القلقة، الذي أسلم وجهه إلى رب السموات ، العطوف على المعذبين القلقين، الباحثين عن أجوبة للأسئلة." (٣١)

إننا نلمح في هذا النص من مجموعة (واطرفاه) ارتباطا ما ،متوازيا فيما يطرح من القضايا التي كان يعيشها طرفة، وبعض قضايا العصر. إن طرفة يبحث عن ذاته- روح طرفة القلقة- العطوف على المعذبين القلقين- الباحثين عن أجوبة للأسئلة. وثمة تفسير ظهـــر فيما ورد في الفقرة التالية يشرح الارتباط بين التشكيل بالرسم ، والوارد ببعض الصفحات، وبين ما ورد في متن هذه المجموعة.

وتحـــت عنوان " سريالية الشاعر" ورد النص الآتي(٣٢):- "وقيل – فيما قيل-بأن الـــرقاش العـــربي ضـــياء العزاوي، المفتون بهذا الشاعر قد تلى في فترة رحيله إلى بلاد الفرنجة على كل الرقاشين،الذين اشتهروا بعد الشاعر بألف وأكثر من خمسمائة عـــام أخـــرى، وكان الأول يدعى(بيكاسو) وهو رقاش من بلاد تدعـــى الأنـــــــــدلس، ولا يـــزال العـــرب يبكونها دما، وزميله في اللون المسمى (سلفادور دالي) ، وهو ذو رقـــوش تشابه أطواره وشواربه – إلا أن الاثنين – كما قال صاحب الرقش العربي – رمـــيا بريشـــهما وألوانهمـــا بعد ما قلبا الصور الشعرية التي قالها ذلك الشاعر، وقالا متســـائلين بألم : كيف نرسم وشماً على كف يد، وامرأة لا نعرف أوصافها ، وشاعراً يـــبكي على الأطلال ، وصحاري وقوماً رحَّل إلى جهة مجهولة النهاية" هذه السريالية الـــتي أوردها ضياء العزاوي تبرز إعجاباً مفْرطاً بالشاعر طرفة، وتصويره الشعري، ولما حـــاولا نقل الصورة المكتوبة ، إلى صورة مرسومة عجزا، فرميا أدوات الرسم وأعلنا عجـــزهما. ترى إلام أرادا بذلك من شعر طرفة، الذي أَعجز فنانين رسامين عظيمين شهيرين كبيكاسو وسلفادور دالي؟

إنـــه في بعـــض أبياته يصور تصويراً معجزاً، ولئن حاول الرسامون نقله، فإنه لن يكون النقل إلا مسّاً للصور عند طرفة، وكان المنتظر أن يكون نقلهما اختراقا للتصوير عند طرفة. يقول طرفة من قصيدة بعنوان اصبري إنك من قوم صُبُر "(٣٣):

أرّق العين خيالٌ لم يَقِر طاف، والركب بصحراء يُسُر
جازت البيدَ إلى أرحُلنا آخرَ الليل، بيعفور خدر[٣٤]
ثم زارتني وصحبى هُجّع في خليط، بين بُرد وَنِمر
تخلس الطرقَ بعيني بَرْغَز وبخدّي رشا آدمَ غرّ

لقد استعار اليعفور للمرأة التي جاز خيالها البيد، زائرا له وهو خيال قريب بعيد، فأنّى لهذين التشكيليين أن ينقلا لنا ما أراد طرفة، لا من التعبير وظاهره ، ولكن من وراء التعبير . إن هذا مالم يَقْوَ عليه هذان الرسامان .

إن الشاعر طرفة يبني صورة، وشعراء (واطرفاه) يبنون صوراً جديدة، والفنان التشكيلي (الرسام) يبني صوراً أخرى، ولكن كل هذه الصور تتمحور بين صور بلاغية قديمة، وصور بلاغية معاصرة تتعانق معها، وصور تشكيلية تتضمن هذين اللونين من التصوير.

وأيا كان الأمر فإنه في عملية الإبداع مراتب يتم فيها الارتقاء، كارتقاء الصوفي في مراتبه ومقاماته، وهو ينشد الكمال الإنساني . الشاعر بدوره له مراتب ضرورية، ولحظات تنقله من الاحتمال، إلى المعايشة فالإنجاز التام، وتنتقل هذه المراتب من درجة اللاوعي إلى إشراقة الوعي ، حيث تتم السيطرة اللغوية على التجربة ، التي تظل – مع اكتمالها– في حاجة إلى النشوة لدى إعادة قراءة الشاعر إنجازه الإبداعي "لأن الإبداع زئبقي من جهة علاقته بالوعي واللاوعي"[٣٥]

من هنا يكون الالتقاء النصي بمراحله المختلفة ، وذلك لتوحد المواصفات للتجارب الإبداعية ، فعندما يستلهم كتاب مجموعة "واطرفاه" تاريخ طرفة بن العبد، وأشعاره فذلك لأنهم رأوا في تاريخه وإبداعه ارتباطا بقضايا مجتمعه العربي، تشبه إلى

حـــد كبير القضايا العربية المعاصرة، لقد كان متمرداً على الحياة في عصره، من خلال حكـــم واقعـــي لمسه الشاعر، وهو أن الناس في عصره يسيطر عليهم النفاق والدهاء، وهـــذا وارد الآن. ولم يعجبه نظام القبيلة فتمرد عليه وعلى شيخ القبيلـــة، لأنه كان يـــرى في ذلـــك دكـــتاتورية بالمعنى المعاصر. ثم إن كتّاب (واطرفاه) متمردون على الأوضاع الاجتماعية في العالم العربي التي تقود إلى التردي السياسي الذي نلمسه جميعاً الآن. ولذا فقد وجدوا ثمة تشابهاً بين قضاياهم وقضايا طرفة، ولكن ما لفت انتباههم أكثر أنه كان إيجابيا مع رأيه ، يحمل راية الشـــباب الثائـــــر من أجل الحرية، حيث إن نفســـه المليـــئة بالاعتداد كانت تقطر ألما وشكوى ، ميزته عن غيره في تأثير نفسي قوي يملأ وجدان القارئ إعجاباً، لأن له جمالا خاصاً قلمّا نجد مثله في الشعر الجاهلي. لقـــد ظلم القوم طرفة، خصوصاً بعد وفاة والده وهو صغير، فأبى أعمامه أن يقسموا ماله، واستولوا على حق أمه، وكان اسمها وردة فقال:-

مـا تنظرون بحـقِّ وردة فيكمُ   صَغُر البنون، ورهـط وردة غُيَّبُ

قـد يبعث الأمر العظيم صغيرُه   حتى تظل له الدماء تَصبَّبُ

والـظلم فـرَّق بين حيَّي وائل   بكرٌ تساقيها الـمنايا تغلبُ

إن البيـــت الأخير يصلح عنوانا لقصيدة معاصرة، تكشف الزيف العربي، وظلم العربي أخاه، وليكن هذا العنوان: "**بكر تساقيها المنايا تغلب.**"

لقد تناصت مجموعة "واطرفاه" مع فلسفة طرفة في الحياة، ورؤيته لها، فالتناص – على أي من مستوياته الثلاثة – لا يكون في اللفظ فقط، ولا في الشعر دون النثر، وإنما قد يكون في المعنى والفلسفة والرؤية. إنهم يلتقطون من حياة طرفة ما يشير إلى فلسفته بأســـلوبهم، دون الإشـــارة المباشرة إلى مغزى هذه المصاحبة المتوازية. فتحت عنوان "الصحيفة والنبوءة" جاء[٣٦]:-

مـــا لم يُقلْه رواة الأخبار كثير، ومن هذه الروايات تلك الرواية التي لم يقلها أحد من الرواة المجهولين، والذين ليس لهم وجود حقيقي، والذين لم يطرحوا تساؤلاتهم عن السـبب الـذي قـاد الشـاعر في طريقه إلى مصيره، مغمض العينين، رغم التنبؤات والـتحذيرات، حتى صار ظاهرة مثل ظاهرة الحيتان المعاصرة، التي تتجه قطعانـــاً قطعانا إلى مصيرها المحتوم، وهي تخبط برأسها على اليابسة،وحماة البيئة يحاولون إعادتها عـلى البحار". إن في العبارات هنا رموزا اجتماعية فالحيتان تتجه إلى مصيرها المحتوم، وتعـترض فتخـبط برأسها اليابسة، ولكن الحاكمين، أو حماة البيئة يحاولون السيطرة عليها وإعادتها إلى البحار.

ثم تورد "الصحيفة والنبوءة" القول التالي[٣٧]:

حدث الراوي فقال: "هاهو عمرو بن هند الملك الطاغية، الذي يخاف من الشعر، يقول للشاعر وخاله المتلمس : لقد طال مكثكما في مملكتي، وهذا كتابي إلى عاملي في البحرين، اذهبا إليه لكي تنالا جائزتيكما."

إن الملـك هنا هو رأس التخلف ، والشاعر هو الفكر المتقدم، وبينهما ملاحاة، دفعت الملك إلى أن يضع حيلة للتخلص من هذه المعارضة، أو هذا الفكر المتقدم. وهنا يكـون التوازي بين حكاية طرفة وخاله مع الملك، وبين الحال القائمة الآن في المجتمع العـربي، وهـو رفض الفكر المتقدم. إن مجموعة "واطرفاه" تقدم هذا الفكر المتقدم، وهو تواز مع قوة الشباب العربي الراغب في تغيير أوضاع الأمة العربية ، وهو- أيضا- تأكـيد على أن هذا الفكر امتداد لفكر قديم، يدل دلالة قاطعة على أن هذه الأمة لن تموت، وسيظل التواصل الفكري بين أجيالها قائماً إلى أن تقوم الساعة.

وتستطرد "الصحيفة والنبوءة" :

وهـــاهو المتلمس الشاعر المتمرس والخبير بالشعر والملوك، يعدد لابن أخته مخاوفه قـــائلا:تَعْلمنَّ والله ياطرفة أن ارتياح الملك لك ولي، بعد فزعتك مع أخيه، وتشبيبك بأخـــته ، وبعد أن جعلناه رغوثا حول قبتنا يدور ويخور لأمر عندي مريب" (٣٨). إن الفقرة السابقة بما فيها من تواز نصي دال، تشير إلى جوانب اجتماعية، يمكن أن ترتبط بمجتمعـــنا وقضايانا الآن :فهناك رأي الشباب المندفع، ورأي الحكمة، وكلاهما –فيما أرى– مطلوب لمواجهة الأمور، وإن الشاعر طرفة في النهاية رفض السلبية، وترك خاله ينصرف ويتركه يواجه مصيره، ولذا جاء في شعر طرفة (٣٩):

فكيف يرجّي المرءُ دهرا مخلَّدا وأعماله – عما قليل – تحاسبه
وللصعب أسبابٌ تجلُّ خطوبُها أقام زمانا ، ثم باتت مطالبه
إذا الصعب"ذو القرنين "أرخى لواءه إلى مالك ساماه،قامت نواديه(٤٠)
ألم تر لقمان بن عاد تتابعت عليه النسور،ثم غابت كواكبه(٤١)؟
يسير بوجه الحتف، والعيش جمعه وتمضي على وجه البلاد كتائبه

إننا هنا نلحظ أن ثمة تناصاً يمكن أن يكون متوازياً مع السيرة التاريخية، ويمكن أن يكـــون مخـــترقـــاً ؛ لأنه استثمـــر سيرة هذين الشخصين " لقمـــان بن عاد " و"ذو القرنين" بكل إيحاءات تفاصيلها وربطها ذهنياً بالقضايا التي كان يعيشها طرفة.

إن التـــناص الـــذي نتناوـــله اليوم يمثل علاقات تداخلية في السياق أو الرمز مع إبداعـــات قديمة، سواء أكان تناولها تاريخياً أم أسطورياً، لفظياً أم دلالياً، بلاغياً قائماً على التصوير البياني أم مباشرا لا يلجأ إلى التصوير.

" إن تناص اليوم أداة مفهومية بقدر ما هي علاقة داخلية. وإذا كان المصطلح أداة صيغية، تخضع بصفة دائمة للتحريك والتأويل ، فإن مرجعيته مزدوجة بحكم تولده من

مجموعـــات مـــتعددة. وإذا كان كثير من الدارسين يتحركون "بنائيا" دون أن يكونوا مدركـــين أنهم بنائيون، فإن الشأن نفسه يقال عن كل نص Text يتعايش بطريقة من الطرق مع نصوص أخرى، وهذا التداخل يدخل في دائرة التناص " (٤٢)

وبعد،

هل يمكن أن يكون هناك تناص بلاغي ؟

هـــل يمكـــن أن يكـــون هناك تناص مجتمعي؟ بمعنى استخلاص قواعد اجتماعية واستثمارها ؟

ثم إنه لابد أن يكون هناك ارتباط بحياة الكاتب ، ويكون هناك نوع من الالتقاء النصي مع رموز هذه الحياة .

ويأتي الحديث –بعد ذلك – على لسان المتلمس –خال طرفة- فيقول(٤٣): "أبيع عمـــري وأعـــرف مـــاذا كان يدور في ذهن طرفة وهو متجه إلى حتفه . أبيع عمري وأعرف.. أبيع عمري وأعرف..أعرف " !

مـــاذا كان يريد المتلمس أن يعرف؟ إنها شجاعة طرفة، وإقدامه، وعدم مبالاته ، إلا بمـــا يحفظ عليه كرامته ، وهي بعض من فلسفة طرفة، التي لم يستوعبها المتلمس.. ولعـــلي أكـــون قـــد أصبت إذا قلت إن في ذلك إشارة نصية إلى القصة الشهيرة التي حدثـــت بين الملك وطرفة والمتلمس، حيث إنني ألمح ربطاً بين ما يحدث الآن في بعض الأنظمـــة العربـــية لتصفية المعارضين،ولو كانوا ممن يحملون قدرا من الفكر،وقدرا من الشعور القومي.

ونتنـــقل إلى الحديث تحت عنوان" زوادة العمر"(٤٤) تزود ولو بوشم على ظاهر كفك. تزود وتلك الفيافي التي تمحق كل أثرة تزحف على أجلك، وتمحو كل وسن.

أنت تأتي وتروح....خولة كانت هنا..هي كانت هنا.. أنت كنت هنا .. من سوف يبقى من هنا؟، لا شيء سوى ذرات الرمل هذه التي تحيط بأنفاسك، والتي لا مفر لك منها...تزود ولو بوشم على ظاهر كفك.."

أليس هذا الكلام متناصا تناصاً اختراقياً لقول طرفة في معلقته(٤٥) :

لخولة أطلالٌ بُبرْقة ثهمد تلوحُ كباقي الوشم في ظاهر اليد

إلى أن يقول:-

أرى قبر نحّام بخيل بماله كقبر غويٍّ في البطالة مفسد

ترى جُثوتين من تراب عليهما صفائح صم من صفيح مُنضَّد

أرى الموت يَعْتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

يتضح التناص المتداخل مع هذه الأبيات فيما ورد بعد ذلك في"زوادة العمر"(٤٦) :

" خولة امرأة كانت، أم أوهمتنا ؟ أم حياتك كفيتها خولة ؟ في ريعان الصبا هذا إشارة إلى قوله :

وقوفاً بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجلد

وأنت تهلك أسى ولا تتجلد. قفا بها صحبى. كل شيء عبث . زرقة البحر وأحلام النخيل والهوادج، وعمرو بن هند، وخولة وتنهدات العشاق، والواحات الباركة، والقوافل والنوق، والفتية المتحلقون حول النار، والضيوف العابرون في الأنحاء، ووردة وهوادج السفن، والرحالة الصابرون في الأفق"

ويزيد: "تزود بشربة فالمحل أمامك ، لا قنديل في الأفق ، ولا حولك إلا جدب وعظام، الوقت شواهد أزمان تنقضي." إن ثمة التقاء بين هذا الكلام وقول طرفة(٤٧)،

مشيراً إلى ما يحدث من خصومة بين الأخ وأخيه، وابن عمه، وما أشبه الليلة بالبارحة، إن في هذا الكلام – شعراً ونثراً – ما يخترق أحوالنا العربية المعاصرة.

يقول طرفة:

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى　　لكالطول المُرخى ، وثنْياه باليد
فما لي أراني وابن عمي مالكا　　متى أدْنُ منه يَنْأَ عني ويبعد
يلوم، وما أدري علام يلومني　　كما لامني في الحي قُرْط بنُ معبد
وأيأسني من كل خير طلبتُه　　كأنا وضعناه إلى رمسِ مُلْحَدِ

إن هناك وجودا لغويا – سواء أكان نسبيا أم كاملا أم ناقصا–بين النصين. والتداخل الذي يربط النصين هنا تم عن طريق تسرب الغائب(الماضي)إلى الحاضر، في نفس الظرف الذهني، والوجود التاريخي للماضي. بل إن هناك عمدا إلى هذه الإشارة النصية فيما أوردناه من كلام (واطرفاه) وشعر طرفة ،وأشير هنا إلى أنه " يجب أن يلاحظ أن التعالي النصي يحتوي–بالضرورة– على علاقة التداخل، التي تربط النص بمختلف أنماط الخطاب التي ينتمي إليها" (٤٨) والتعالي النصي هنا هو الرجوع إلى النص القديم، كما توحي العبارة .

وقد استطردت مجموعة "واطرفاه" في سياق يحمل فكراً إشارياً حينا، ومخترقاً حينا آخر . جاء في المجموعة(٤٩) :

" كل دفق مخولتك. كل نشوة القدح . كل دفء النهود. كل أنساغ الأمومة. كل اللحوم المقددة. كل لثغة الطفولة. كل الكلمات. كل تنهدات العشاق. كل قبر نحام. كل قبر غوى. تزود ولو بوشم على ظاهر كفك، هذا يتناص مع قوله:

أرى قبر نحام بخيل بما له　　كقبر غوي في البطالة مفسد

لــن ترى إلا جثوتين من تراب، ولن ترى إلا الأيام تنقص، ولن ترى إلا الموت يعتام ويصطفي، و" لكا لطول المرخى وثنياه باليد"ومع قوله :

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لكا لطول المرخى وثنياه باليـد

لــو تأملــنا التــناص هــنا لوجدناه يسير إشارياً أو متوازياً في الجزء الأول من المقطوعة، لأنه يعدد أنواع المتع في الحياة: دفق الفحولة، نشوة القدح، دفء النهود... .الخ ، ممهــداً بذلك لما كان تناصاً مخترقاً في قوله: جثوتين من تراب – الأيام تنقص، المــوت يعتم ويصطفي، كا لطول المرخى وثنياه باليد فكل هذه التعبيرات اختراق لما ورد في شعر طرفة[٥٠] مثل:

ترى جثوتين من تراب عليهمـا صفائح صمٌّ من صفيح مُنضد

وكذلك (وبدون ترتيب الأبيات في المعلقة):

– أرى العيش كنزا ناقصا كل ليلـة وما تنقص الأيام والدهر ينفد

وكذلك:

– أرى الموت يعتام الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد

وكذلك:–

– لعمرك.. إن الموت ما أخطأ الفتى لكالطّول المرخى وثنياه باليد

إن العبارات الواردة في"واطرفاه"[٥١] مأخوذة إما من فلسفة الشاعر طرفة، أو من نــص قوله كما رأينا بالرجوع إلى بعض أبيات معلقته. وتأتي المقولة النثرية الأخيرة في هــذه المجموعــة لتكشف لنا–عن طريق الرواية – مكانة الشاعر، والعنعنة هنا توثيق للــرواية: –قــيل في جمهرة أشعار العرب، قيل في طبقات فحول الشعر، قيل في شعر وشــعراء ابن قتيبة.. قيل في .. قيل .. عن أبي عبيدة عن ابن قتيبة أنه قال: مر الشاعر

لبـــيد-وهـــو يتوكأ على عصا- فما جاوز حتى أمروا فتى منهم أن يلحقه فيسأله عن أشـــعر العرب، ففعل . فقال لبيد: الملك الضليل ، يعني أمرأ القيس ، فرجع فأخبرهم فقـــالوا : ألا سألته ثم من؟ فرجع فسأله فقال : ابن العشرين ، يعني طرفة. فلما رجع قالوا : ليتك كنت سألته ثم من؟ فرجع وسأله فقال : صاحب المحجن يعني نفسه"

ولكـــأني بأصحاب هذه المجموعة يبررون سر استغاثتهم بطرفة (واطرفاه) ، لأنه كان صاحب سيرة ذات دلالة، وتاريخ ذي مغزى، وفلسفة ذات أغوار ، ثم إن هناك شـــهادات أخـــرى لصـــالح طرفة تجعل الناس يرتبطون بفكره، ويتناصون مع تاريخه وفلسفته وشعره....

"وقال ابن سلام : إنه أشعر الناس واحدة .
وقال ابن قتيبة : إنه أشعر الناس طويلة .
وقال ابن رشيق: إنه أفضل الناس واحدة عند العلماء .
....
وقيل إنه رغم صلبه أو دفنه أو فصده أو قتله:
" هلا تغتال ريح الأزمنة الكلمات؟! (٥٢) "

لقـــد استخدم النقاد هنا صيغة أفعل التفضيل: أشعر الناس واحدة / اشعر الناس طويلـــة/ أفضـــل الناس واحدة، وهي شهادات طيبة في حق شاعر صور مجتمعه أخذا وعطـــاء، ورسم كثيراً من معالمه بريشة الفنان الماهر، رسما حفظته ذاكرة الأجيال، بما أودع فـــيها من ابتكار وصدق، جعل الشعراء ينحتون على غراره، ويتأسون بها نصاً وروحـــاً. لقد كان أمرا واضح الأبعاد، فإن شخصيته لم تذب في شخصية غيره، حتى إن لهـــوه كان نابعاً من نتاج عقله وتفكيره ، وقابل هذا اللهو بالجد عند الإسراع إلى مـــيدان الوغى، يحمي الذمار،ويذود عن القبيلة . إنها صورة تشكيلية متقابلة عبر عنها نصـــا "عـــبد الحميد القائد" ونحتاً محسن غريب، وكلاهما يكمل الآخر عندما يتناص

الحجــر مع الكلمة الحديثة ، في محاذاة نصوص طرفة، الذي فلسف الموت، واستبد بالحياة ، وتمســك بهــا ، في ميزان دقيق يقتضي التفكير والنظر معاً، مما يثير في الإنسان طاقات الــتأمل ، في خصــوبة وإبداع . ولقد قصَّر سنه عن أن يمتد بالتأمل إلى منتهاه، وإن شيئاً من الوقوف أمام هذا الفكر يجعلنا نقول إنه دعوة إلى الحب والتأبي على العتاب.

أشعار وزوايــا

إن الــنص الأدبي لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا بتميزه، وليس معنى ذلك أن يكون نصاً متفردا ، لأنه لا توجد-في رأيي-قواعد ثابتة لابد أن تنطبق على النص ليكون متفردا.

إنــنا في الوقت الذي نجعل للعلوم المعيارية دوراً في تقييم النص، كالبلاغة وفقه اللغة وتــاريخ الأدب ، انطلاقاً من اللسانيات التي تقف عند حدود الجملة-لابد أن ننطلق إلى فضــاء الــنص، لنتلمسه برفق ورهافة ذوق، وهنا نقول إن النص لا يقتصر على الأشياء المكــتوبة بــل يــتجاوزها إلى الفــنون التعبيرية كالرسم والموسيقى وهذا ما حدث في مجموعــة (واطرفاه) حيث كان لكل عنوان مقابل تشكيلي يرتبط بالمعنى والمفهوم.

هــذا مــا توخــته هذه المجموعة (واطرفاه)، حتى فيما تناولناه من نثر مدون في بدايــتها. وتأتي الأشعار لتدخل هذا الإطار. هذه مقطوعة تحت عنوان"محاولة الهجرة والميلاد[٥٣] التي جاء فيها:

أنا طرفة بن العبد
أقطر حزن الزمان
وأنزف غربة
وشعري وسام الرجولة
بروق ونار عجولة

وإذا حاولـــنا أن نســـير معها بالمنهج الذي حددناه (التوازي/ التماس/الاختراق) وجدنا أنه لا يلتقي فقط مع (طرفة) من خلال ذكر اسمه فقط أنا طرفة بن العبد بل من خلال شعره الذي يقول فيه:

أنا الرجل الضرب الذي تعرفونه خشـاشٌ كرأس الحيَّة المتوقد(٥٤)

الذي يتماس مع (أنا طرفة بن العبد)

وأما (أقطر حزن الزمان) فإنه يتماس مع قول طرفة:

فإن مت فانعيني بما أنا أهله وشُقّي عليّ الجيَب يا ابنة معبد

ولا تجعليني كامرئ ليس همُّه كهمي، ولا يُغْني غنائي ومشهدي

ثم يقول شاعر مجموعة واطرفاه في المقطوعة نفسها:

أنا جئت

هواي المجيء بكل العصـور

وشعري الهوية

سيبقى صدى عبرات الشوارع

والأطفال

وخيلي غبـار رياح الشمال

ووجهي بطاقات حلم بشباك حزني

ترقب لحظة عشق بكل الطرق

إن المجـــيء هنا هو الحضور المعنوي لطرفة بن العبد، من خلال تاريخه وسلوكياته اللذَيْـــن عـــبر عـــنهما شـــعره فكان الهوية له ، تظل مرددة المبادئ التي اعتنقها، التي ســـتخلدها الشوارع وتقرؤها الأجيال. ومن خلال عبارات تشبيهية مؤكدة ، خلت

منها الأداة ووجه الشبه لأنهما مفهومان جاء" وجهي بطاقات حلم، خيلي غبار" فقد جاء في شعر طرفة، الذي يصف فيه أحواله وتنقله في البلاد — قوله:(٥٦)

ولقد تعْلمُ بكر أننا واضحو الأوجه، في الأزمة غُر

ولقد تعلم بكر أننا فاضلو الرأي، وفي الرَّوْع وُقر

ولقد تعلم بكر أننا صادقو البأس، وفي المحفل غر

لقد تحدث بصيغة الجمع" أننا" رغم أنه مطرود من أهله ، إلا أن الوطن يظل مسافرا فيه، يتحدث بلسان القبيلة والجمع، وهو ما جعل أصحاب مجموعة (واطرفاه) يستلهمون شعره وفكره، عندما يتحدثون عن قضايا مواجهة قومية كالتي كان يواجهها طرفة. تظل القومية ثوباً يرفرف علينا خارج الوطن، وأما داخل الوطن فقد نتخلى عنه قليلا عندما نتعرض لخلافات داخلية لاتمزق ثوب القومية،ولا تؤثر في شعورنا جميعاً بها. إنها كما جاء في مجموعة (واطرفاه): ترقب لحظة عشق بكل الطرق. ويأتي الرسم التشكيلي المواجه ليبين وجها عربي الملامح، فيه صرامة الرجولة، وملامح الشجاعة والافتداء.

وأما العنوان " محاولة الهجرة والميلاد" فقد جاء مرتبطاً بطرفة بن العبد أشد ارتباط. فقد جعل الهجرة محاولة، ولكنها تظل مرتبطة بالميلاد، لأن الوطن-كما قلت-يظل مهاجراً فينا، مهما تحركنا خارجه، واهمين أننا بعدنا عنه، فإنه يظل البؤرة التي تحرك مشاعرنا، وتحكم كل سلوكنا.

ويستطرد"عبد الحميد القائد" قائلا:

وحلمي موتي وبعثي

وشمسي تسكن بيتا بعيدا

بقلب الغيوم

وتلثم موجة دمع النجوم

يقول طرفة [٥٧]

وأنمي إلى مجد تليد وسورة تكون تراثا، عند حي لهالك

أبي ، أنزل الجبار عامل رمحه عن السرج، حتى خرَّ بين السنابك

وسيفي حسامٌ أختلي بذُبابه قوانس بيض الدارعين الدوارك

إننا نحاول هنا التواصل مع عصر طرفة، الذي تختلف لغته نظراً لاختلاف العصر، مع توحد القضايا. "إن اللغة تخلق خلقاً جديداً حين تدخل الشعر، ذلك لطبيعة العلاقات المجازية والبلاغية والنحوية التي يضعها فيها الشاعر. والشعر كما هو معروف أكثر الأنماط الأدبية بعداً عن لغة التواصل النمطي، لدرجة أن بعض البلاغيين الجدد اعتبر الشعر انتهاكاً للغة ، وانحرافاً عنها"[٥٨] والفارق هنا بين القديم والحديث يتمثل في نوع الأسئلة الجديدة التي يطرحها الشاعر على نفسه .

إن السطور الشعرية التي ترد في مجموعة (واطرفاه)، لايمكن أن نقف عند صورها البلاغية، وأسانيدها اللغوية، بل ينبغي أن نتجاوز ذلك إلى النظر في إمكان إحداث تقابل بينها وبين أشعار طرفة بن العبد، يتناغم مع ذلك النظر إليها داخل النص، مع غض الطرف عما يكون قد أهمل من ألفاظ، أو تعاوره القدم فانصرفت عنه الأذهان.

يقول عبد الحميد القائد [٥٩] بعد ذلك:

أنا جئت

لا الخمر قصدي

ولكن بقلبي جراح الظما

فـهل من مطر؟

بـقلبي شيء يعربد

أيـن جرار المطر

بقلبي شـيء ثقيل الثمار

ليوم قدوم هوادج عرس النهار

***

لماذا فؤادي يعدو غريبا

بكل محطات هـذا الزمـن؟

إنه لا يقصد الخمر، ولكنه ظمآن وهو تساؤل رائع . ثم إنه لا يطلب الري فقط بـل إنـه يطلـب المطر، والري والمطر من قضايا البيئة الصحراوية، التي استخدمت اسـتخداماً متوازياً مع ما كان يطرحه (طرفة). إن الخمر الحقيقية لا تعزُّ عليه، ولكنه يطلب خمرا مجازيا غير التي قال فيها(٦٠) :

وتسـاقي القوم كأسا مُـرّة وعـلى الخيـل دماء كالشَّقر

ثم زادوا أنهـم في قومهـم غُـفُرٌ ذنبهـمُ، غـيرَ فُخُرْ

لا تعز الـخمر إن طـافوا بها بسباء الشول ، والكُلـم البُكُر

إلى أن يقول:

ورثـوا السؤدد عن آبائهم ثم سـادوا سؤدداً، غير زَمْـر

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا تـرى الآدب فينا ينتقر

إن سيرة طرفة، في طرف منها تكشف عن أن فؤاده كان غريباً في محطات حياته، إن فلسفته التي لم يتجاوب معها أهله، لم تكن لهوا مطلقاً، ولاجداً مطلقاً، ولكنها مزيج من هذا وذاك. إنه لم يكن مغلق العقل، شارد الفكر. إنه يناقش نفسه، ويبسط أمامها قضاياه، حتى انتهى إلى أن الإنسان الجاد في حياته يصل إلى العدم المطلق، فهل يقطع الإنسان حياته القصيرة مهموماً مشغولا؟ إنها فلسفة تقف به شبه الغريب في محطات الحياة، ولئن كانت قاصرة، و لم تمتد حتى تصل إلى تأصيل مثل الذين تعمقوا من الفلاسفة، ذلك لحياته القصيرة ، التي شغلت مساحة من الزمن لا تكفي لاستكناه أسرار الوجود، والبحث في فلسفة الحياة.

إن كُتّابَ مجموعة (واطرفاه) يمثلون قطاعاً من المثقفين العرب، الذين يحملون هم الوطن، وهم الأمة، وهم وليدو مرحلة تاريخية محددة، عاشوا–من خلالها–واقعاً اجتماعيا وسياسيا معينا ، وتأثروا بموروث ثقافي للمجتمع والأمة والعصر.

لقد اغترب طرفه بن العبد، اغتراباً حسيا واغتراباً معنوياً، واغترب أصحاب مجموعة "واطرفاه" أيضا، وخضع الجميع لطور من أطوار الاغتراب التي يمكن حصرها في الآتي:

١- مغترب منغلق على ذاته، حالم بالمستحيل.

٢- مغترب يرتدي مسوح الفارس النبيل، يتوهم حدوث تحول إيجابي في شخصيته.

٣- مغترب مندمج في لعبة خطرة، قد تعزله عن الواقع.

لقد كان طرفة مندمجاً في لعبة خطرة على ما تناقل إلينا من سيرته، لم يدخل إليها أصحاب مجموعة (واطرفاه)، ولهذا اكتفوا بنوع من التناص، في مرحلة من مراحله، أو مراحله جميعاً.

هذا هو نص "علي الدميني "(٦١) الذي يقول:

"وظلم ذوي القربى" بلادي حملتها على كتفي شمساً،وفي الروح موقدي

إذا جف ماء القطر أسقيت غرسها بدمعي، ووجهت الزمام لتهتدي

إلى الماء أحدو خطوها كل بارق أشد على غاباتها الريح في يدي

مسيلا هبطنا ليلتين وربوة تُباعد عن عيني بلادي ومولدي

إنـــنا نضع أيدينا على تناص مخترق في قول الدميني "وظلم ذوي القربى"فهو نص ماقاله طرفه بن العبد (٦٢) في صدر أحد أبيات معلقته:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

ويأتي التوازي النصي في قول الدميني:

أنشدت للرعيان ثوب قصيدة في البر

عاقرني الفؤاد على النوى

وتباعدت نوق المدينة عن شياهي

آخيت تشرابي الأمور بنخلة

وغرست في الصحراء زهو مناخي

"لا تقرب الأشجار" ألقاها الكثيب على

أرقني .. صباحي

لكن قلبي يجمع الأغصان ، يشرب طعمها

ويؤلف الأوراق في تنور راحي

" لا تقرب الأشجار" غافلني الفؤاد فمسها وهبطت

من عالي شيوخ قبيلتي أرعى جراحي

إن الفؤاد عندما عاقره على النوى يتعانق مع اغتراب طرفة عن قبيلته، حتى نوق المدينة تباعدت عن شياهه. إنه حكم القبيلة بالنفي الجسماني، الذي لم تستطع القبيلة منه أن تحدث نفياً نفسياً،لأن هذا ليس في استطاعتها، ولهذا تناول أموره في الصحراء، يغرس زهوه. لكأنهم قالوا له لا تقرب الشجرة وهو تناص مع القصة القرآنية عن آدم، الـــتي أدت إلى حرمانه من الجنة ، إلا أن الفرق أن آدم واجه حكما إلهيا، وأما طرفة، وشاعرنا الذي يتوازي معه واجها حكما قبلياً، ظل القلب بإزائه يجمع الأغصان لتظل حـــياته الرافضــــة مستمرة. إن قلب طرفة أو شاعره البحراني المعاصر هو الذي مس الشـــجرة، فكانت إصابته بالجراح من ظلم ذوي القربى الذي أورده الشاعر في صدر هذه المقطوعـــة .

ثم يستطرد شاعر مجموعة (واطـــرفاه) قائلا(٦٣):

يا ابـن الـعبد..ألْق إليّ أدويـة البعير فإننـي

سأنسق الأورام

أستل الجراح من التفرد والزهادة

وأضم هودج خولة القاسي، أزيّن وحشة الممشى

بعقد.. أوقلادة

هـذي بلادي، لم أكن أغتابها في الليل

بل أهذي بوقع تحرك الرعيان في عرصاتها البيضاء

أفـردها همس الريح

ألبسها شتاء

ألتقى والمـاء في مرعـى الطروش

وأبـتني قصرا من الصفصاف

قد أهذي.. فإن لكل عاشقة شهادة

إن النص- أيَّ نص-جزء من كلام في منظور لفظي، وإيصال أي فكر نظري أو معـــرفي حـــول الـــنص لا بد أن يتواصل مع اختراق النص بشكل أو بآخر، أو-على الأقـــل-الـــتماس معـــه، ومن ثم فإنه من حق أية مجموعة من النصوص- ومهما كان تباينها-أن توضع في إطار نظرية النص، لأنها تمثل دورة الكلام، ومضادات ألفاظه .

وهـــنا، في الفقـــرة التي أوردناها للشاعر"الدميني" فإنها تتلاقى بالتوازي مع قول طرفة بن العبد (٦٤) :

كنت فيكم كالمغِّطي رأسه	**فانجلى اليوم قناعي وخُمُر**
ولقد كنت عليكم عاتباً	**فعقبتم بذنوب غير مر**
سادرا، أحسب غيي رشدا	**فتناهيت، وقد صابت بقر**

لقد أصبح الأمر منكشفا عند طرفة، وعند شاعر المجموعة ،يطلب العلاج للأورام الـــتي هـــي أمراض اجتماعية لابد أن يكشف عنها الستر مهما كان الثمن، لأن طرفة يحب قبيلته، كما أن شاعرنا الدميني يحب وطنه وقومه . يقول الدميني:

أُفردت يا ابن العبد ، قامت "ريحة" الجرب الجديد

من البعير، فلا يلمك أخوك

ما فرطت في شرف القطيع، ولم تبع تيساً بناقة

سلبوك ماء"الحس" والحذر المريح

وما سلبت الإبل مرعاها،

ولا الصحراء ألفت في حشاياك البلادة

فإن بين القول وقول طرفة اختراقاً نصِّياً حيث يقول طرفة :

إلى أن تحامتنى العشيرة كلها وأفردت إفراد البعير المعبَّد

إنـــه مـــا فرط في شرف القطيع، و لم يستبدل تيساً بناقة، وهي رموز عند شاعر المجموعة يقابلها ويتناص معها قول طرفة(٦٥):

وإن أُدع للجُلَّى أكنْ من حُماتها وإن يأتك الأعداء بالجهد

ثم إن الصـــحراء في المجموعة لم تصبه بالبلادة ، ولكنها زادته صلابة،وقدرة على الاحتمال يقول(٦٦):

لعمرك، ما أمري عليَّ بغمة نهاري، ولا ليلي عليَّ بسرمد

ويوم حبستُ النفس عند عراكه حفاظاً على عوراته والتهدد

على موطن يخشى الفتى عنده الردى متى تعترك فيه الفرائصُ تُرعد

ويتغير النغم فيقول "الدميني"(٦٧)

والخاتـم الأبيـض

في الشارع الخلفي

كان المدى خلفـي

والوجه في الحائط

"ياالله على الممشى

بكرة نصوب الخبت

والبحـر ذا حائـط"

غرست على صدري

بقميصها الصـدري

وشماً لريح البحر

وغدائــر الليمون

حبيبتــي أمُّون

إنهـــا صورة مرفهة للحبيبة والخاتم والبحر والوشم ، إنها بانوراما تصنعها حبيبته أمُّون كما صنعت سلمى في قول طرفه[٦٨] :-

ديار لسلمى، إذ تصيدك بالمنى   وإذ حبلُ سلمى منك دان تواصله

وإذ هي الرئم ، صيد غزالها   لها نظر ساج، إليك تُواغِلُه

ويختتم الدميني قصيدته بقوله [٦٩]:

لخولة أطلال أجوس زواياها ببرقة ثهمد

إذا أفـردتني الأرض جاوزت للغد

أبـوح بطعم الحب، أقتات موعدي

أعــاتب أحبـابي، بلادي بفيئها

وأهلي– وإن جاروا عليّ –فهم يدي

فقد اخترق شاعر المجموعة معلقة طرفة في قوله[٧٠]

لخولة أطلال بُبْرقة ثَهْمدِ تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

كذلـــك كلمة " أفردتني" فهي واحدة من قاموس الشاعر طرفة، التي استخدمها مبنـــية للمجهول، في حين استخدمها الدميني مبنية للمعلوم، حيث أسند الفعل للأرض "أفردتني الأرض"

***

أمـــا نـــص قاســـم حداد(٧١) ورسم أحمد عنان تحت عنوان "إشراقات طرفة بن الـــوردة"، فإنه يقرن اسم طرفة باسم والدته"وردة" التي حُرم ابنها طرفة مما تركت من ثروة، إنه كان يكتب عن أمه " وردة" قائلا (٧٢)

ما تنظرون بحق وردة فيكُـم صغُر البنون، ورهط وردة غُيَّب

قد يبعث الأمرَ العظيمَ صغيرُه حتى تظلَّ له الدماء تصَّبب

والظلم فرق بين حَّيْ وائـلٍ بكرٌ تسـاقيها المنايا تغلب

لقـــد تناول طرفه اسم والدته من خلال حقه في ميراثها لدى أخواله، وربما كان غـــير شائع تناول مشاعر البنوة والأمومة في عصر طرفة،إلا أن قاسم حداد تناول عن طريق التوازي النفسي هذا الموضوع بطريقة عصرية متميزة، وبشاعرية مؤثرة . يقول:

خذينـــــي
فرحة الأطفال في لغتي
وفي أحلى سنيني
موغل في البحـر
خيط الشعر أشرعتي
ولي سفن موشاة بأزهار الحنين

خذينـــــي

وافتحي شباك هذا الكون

مجنون أنــا

والعشق قافيـتي

وطفلٌ في جنوني

افتحــــــي

ولتأخذي حلما تفصَّدَ في دمي كالياسمين

"إن الـــنص ممارســـة دلالية، منحها علم العلاقات امتيازا، لأن عملها الذي يتم بواســـتطه اللقاء بين الفاعل واللغة عمل مثالي. وإن وظيفة النص هي التي تمسرح–إن صح هذا التعبير–هذا العمل"(٧٣)

إن الارتـــباط بالصــــحراء نص دائم لدى الذين عاشوا فيها منذ القديم،فقد أكثر طـــرفة من ذكر الصحراء في شعره، وهاهو ذا "قاسم حداد" يعالج موضوع الصحراء عندما يقول:

أتوهج في السجن رهيفاً كالسيف

أحاور حزن الصحراء

فحين تصير الزنزانة ضيقة

تتوسع في قلبي الأرجاء

فأدخل بالشعر مغامرة

وأصيد حروفا في الأسماء

إن طـــرفة – بعد أن ترك أهله–يقطع البيد راحلا، حيث حملت الصحراء أحزانه وفكره، يقول من قصيدة " قفي ودعينا" التي قالها بعد أن طرد فصار في غير قومه:(٧٤)

ولا غرو إلا جارتي وسؤالها ألا هلّ لنا أهل ؟ سئلت كذلك

تعيِّر سيري في البلاد ورحلتي ألا رُب دار لي سوى حزّ دارك

وليس امرؤ أفنى الشباب مجاورا سوى حيّه ، إلا كآخر هالك

إن قاسم الحداد تتسع الأرجاء في قلبه حين تضيق الزنزانة ، ولقد اتسعت الأرجاء في نفس طرفة، وأطلق لفكره العنان فقال (٧٥):-

وأعلم علما ليس بالظن أنه إذا ذل مولى المرء فهو ذليل

وإن لسـان المرء ما لم تكن له حصاةٌ، على عوراتـه لدليـل

وإن امرأ لم يعف يوما فكاهة لمن لم يُرد سوءا بها لجهـول

تعارف أرواح الرجال إذا التقوا فمنهم عـدو يُتّقى وخليـل

إن التوسـع في قلـب الشاعر قاسم حداد يعني اتساع فكره، ودخوله إلى مجال التأمل، وهو ورود شعر طرفة متوازياً؛ من حكمة تجري مجرى المثل: إذا ذل مولى المرء فهو ذليل ...الخ

ويقول قاسم حداد(٧٦):-

من بين نساء العالم واحدة

أدخلت الكون بقلبي

حبيبة قلبي

من بين بلاد العالم أرض

أجمل من كل الجنات

أرض الوطن الساكن في قلبي

نعـــم–وكما قلت سابقا–يظل الوطن ساكناً فيناً، بكل إيحاءاته من الحفاظ عليه وتحقيق الأمن والأمان لأهله، فإذا نادى المنادي ، كان ابنه(أي ابن الوطن) سباقاً للذود عنه، والحفاظ عليه أرضاً وإنساناً يقول طرفة [٧٧]:

وإن أدع للجُلّى أكن من حُماتها وإن يأتك الأعداء بَالجْهد أجْهَد

وإن يقذفوا بالقذع عرضك أسقهم بكأس حياضِ الموت قبل التهدد

يقول طرفة هنا: إن أفحش الأعداء أوردهم حياض الموت قبل أن أهددهم ، يريد أنــه يبـــيدهم قبل تهديدهم، أي لا يشتغل بتهديدهم بل يشتغل بإهلاكهم . إن هذه المعاني التي وردت على لسان طرفة تتوازى مع ما أراده قاسم حداد من أن الوطن أغلى وأحـــب، لأن الكون كله يتلخص فيه، بل إنه يمثل الجنة،ولأنه يسكن في القلب، لذا وجب الحفاظ عليه، وإعلاء الولاء له ، من خلال الشعور والسلوك .

ويـــأتي نص محمد الحلوجي مشفوعاً بجرافيك للفنان عبد الجبار الغضبان،فيقول تحت عنوان طلل خولة[٧٨] :

باطن اليد

وكفك معروف

وظلك أبيض

وقلبك موصول

صباحاً أجرد

مَنْ أيتم الناس سوى

من خُلّدوا !؟

وينتقل إلى طلل خولة فيقـــــول:

أســود

ويكاد يمحوه قمر الظلال

سارت عليه جهة المدينـة

لم يبق له سوى الوشم بباطن ثهمد

إن الســطور السابقة تحمل قضية عصرية، وهي وجود المواطن العربي المعاصر، في وطــن عــربي خالد، تمتد أجياله بدءا من طرفة إلى جيل محمد الحلوجي، ولذا جاءت التوازيات في جملة أو اثنتين لتحمل هذه الدلالة وذلك الإيحاء .

يقول طرفة:-

لخولة أطلال ببرقة ثهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد

ولقــد سبق إيراد هذا البيت لطرفة، حيث إن شعراء المجموعة التقطوا تعبيرات: أطــلال خولة/ الوشم/ظاهر اليد، ويبدو أن هذه الكلمات أخذت شهرتها من شهرة طرفة،إلى جانب دلالتها البيئية، التي دفعت الشعراء إلى التناص معها.

ولست أرى ضرورة للتحليل البنيوي للنص كلما حاولنا العثور فيه على تواز أو اختراق أو تماس مع نص آخر.

وتتــبنى نظــرية النص المعتمدة على علم المنطق، وعلم العلاقات، وعلم الجمال ضرورة استثمار التاريخ والمجتمع بشكل نصي، وعلى وجه من الوجوه.

ولقــد عرضت جوليا كريستيفا أن يسمى التحليل النصي التحليل العلاماتي Semaanalyse...إذ إن الاخــتلاف الجليّ بينهما يتركز على المرجع التحليلي النفسي،

الحاضـــر في التحلـــيل العلاماتي،والغائـــب في العلامة الأدبية، التي تقتصر على تنظيم الملفوظـــات، وتصـــف وظائفهـــا البنيوية دون اهتمام بالعلاقة بيـــن الفاعل والدال والآخر"(٧٩)

إنـــنا هـــنا فعلا أمام نصوص تتسم بمرونة الانتقال من عصر إلى عصر، متناولين المشـــترك بيـــنهما على سبيل التناص، ولكن مع الاهتمام بالعلاقة بين الفاعل والدال والآخر، خلافاً لما ورد في المقتبس السابق.

ويـــزيد محمـــد الحلواجـــي قائلا تحت عنوان "برقة ثهمد"، ولكأني به قد تناص اختراقاً مع العنوان، والعبارة استخدمها طرفة في معلقته؛ يقول الحلواجي:

لملمت ذاكرتي
وغنيت عليها نشيـــدا
دسّه الأحباب في صحني
لكيلا يصحو البكاء
في جفن الطريق
دَسُّوا النشيد وغاروا
في منحة الأنحـاء
كي يُحسن الحرف المسنّن وحدتي
بلا وقت ..
أو أيام تزود

إن الـــذي يتماس هنا هو نقطة وحدتي، إلى جانب ما قصده الحلواجي من ضبط لفظـــة "تزود" ملتزما بما ورد في قافية طرفة (الدال المكسورة)، وكأنها هنا تتماس مع

معلقـــة طرفة، ويشير في نهاية مقطوعته تحت عنوان "أغنام الله" إلى القصة الشهيرة في حياة طرفة وأغنام أخيه يقول الحلواجي:

دمك ينبض في وريدي
لم يبرد يوماً ياطرفة
أغنامك التي هجرتها
تفرّغـت لي
هذه الأغنام المصيبة
لم تزل تأكل من خصري
عشبة الرفض
لم تزل ياطرفة

إن دلالات الـــتماس النصـــي هـــنا تأتي عبر ألفاظ مثل/ أغنامك عشبة الرفض/ وتكرار جملة لم تزل.

أمـــا الجملة الأخيرة فإنها تتوازى مع قصة طرفة مع أغنام أخيه،تقول المجموعة(٨٠) تحت عنوان "الطريق" بعد الحديث عن أغنام طرفة:

غريبٌ
و
يحنـو

ويوازيها من معلقة طرفة(٨١) قوله:-

إلى أن تحامتني العشيرة كلُّهـا وأفردتُ إفراد البعير المعَّبـد
رأيت بني غبراء لا ينكرونـني ولا أهل هذاك الطراف الممـدد

يقول إنه لما أفردته العشيرة وتجنبته، رأيت الغرباء من الفقراء لا ينكرون ما كنت أقدمـــه لهـــم من إحســـان، كما أن الأغنيـــاء الذين لهم بيـــوت الأدم لا ينكرونني لاستطابتهم صحبتي ومنادمتي.

ويـــأتي نص يعقوب المحرقي(٨٢)، جرافيك جمال عبد الرحيم، ليقول تحت عنوان "مرثية طرفة بن العبد":

وعند قبر جدي العزيز

خلعت ثوبي المهترىء القديم

ثم جلست للرثاء ساعة الرحيل

إلى أن يقول:

أواه يا معذبي و قاتلي

على طريق الموت..لو رأيتك

لكنت في المقهى معي

لكنت ساعة الرحيل مارثيتك

إنه يتوازى حتى مع جمال طرفة التي كان عندما تمر بخطوها الوئيد توقظ في رأسه مـــا اســـتخفى مـــن الفكر، وهو- في زعمي- فكر مشترك ، إنه المعارضة من الفكر التقليـــدي للفكـــر الجديد الذي يحمل بشائر التطوير. ويأتي التناص الاختراقي عندما يقول يعقوب المحرقي(٨٣):

وإن مت فانعيني بما أنا أهله وشقي علّي الجيب يا ابنة معبد

فهـــو نـــص ما قاله طرفة، إلا أنه –أي المحرقي- يمتد بالفكرة، ليمنحها شيئا من المعاصرة فيقول:

الليل لوث المياه بالكدر

فانغرست في جنبنا أظافر الفجيعة

حزينة خطى الجمال نحو فجرنا الجديد

لقد ربطنا الشاعر المحرقي بطرفة في استخدام أحد أبياته نصا،ثم الإشارة إلى أن ثمة فجـيعة أصـــابت طرفة قبلا، وأصابت — وما تزال - تصيب العرب اليوم، ولهذا فإن خطى الجمال تتحرك حزينة نحو فجرنا الجديد الذي نرقبه.

وهـــذا نـــص يوســـف حســـن مـــع رسم عباس يوسف، الذي يفتتحه تحت عنوان"تجليات طرفة بن الورد"(٨٤) بقوله:

رأيتك في الهذيان

تدمدم محتجا، تتنكر استنواق الجمل

حتى قيل: (ويـل لهذا من هذا)

ألذلك حاصرتك القبيلة

واستنبحت عليك المضارب

وأختلك القريب الطعنة

صرت جحيشا موبوءاً مطليا بالقار

لقد كان الاحتجاج والرفض إحدى سمات طَرفة، ولكن احتجاجه لم يكن شجبا ولا اســـتنكارا على ما يحدث في الأمة العربية الآن،ويأتي يوسف حسن بسياق يتوازي

مـــع قصة "استنوق الجمل" التي أطلقها طرفة في صغره، والتي دفعت خاله إلى القول: ويـــل لهذا من هذا، عندما أخرج طرفة لسانه فبدا أسود فأشار خاله إلى رأسه ولسانه وأطلق هذا القول.

ويقول أصحاب أسطورة مقتله: إن نبوءة خاله صحت فيه وهو ما يشير إليه قول "يوسف حسن" (٨٥):

ومنذ الطفولة، منذ انبلاج التهتك في مقلتيك

وأنت تكابد مثل النبي سمات الرجولة

لقـــد كان طرفة مبشراً برسالة اجتماعية جديدة يملك رؤيته الخاصة ، التي تقدم لك أساس مبادئ الشاعر في الحياة وهي كما يراها في قوله :

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى وجدك لم أحفل إذا قام عودي

فمنهن سبقي العاذلات بشربـة كميت متى ما تعل بالماء تزبد

وكري إذا نادي المضاف محنّبـاً كسيد الغضا نبهتـه المتورد

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب ببكهنة تحت الخبـاء المعمد

هـــذه مـــبادئ طرفة في الحياة (الخمرة والفروسية والمرأة) ، هذا الثالوث كلفه غربة ونفياً وشعوراً بالمرارة والأسي .

ويأتي نص أخير ليوسف حسن تحت عنوان " لابن العبد مشاغله الليليـــة " ومما يقول فيه:

أيهما أشد ظلاماً

الغربة أم ظلم ذوي القربى

وذا يتواصل اختراقا مع قول طرفة [٨٦]:

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة   على المرء من وقع الحسام المهند

إلى جانب تلك الإشارات النصية الدلالية، التي أوحت إلى يوسف حسن بها سيرة طرفة بن العبد فنراه يقول:

لا اسأل إن لامك أو سفّه أحلامك معبد

في ما أنفقت أو ضيعت الإبلا

لك أن تلهو، تبني قصرا في الحلم

لك أن تعبث حتى تغدو طللا

وتظـــل الســـمة الملازمة للشاعر طرفة المادة التي يمتح منها من جاءوا بعده، حين يعرضون لسيرته أو لشعره. يقول يوسف حسن:[٨٧]

لك في الشعر متسع

وفي الحان منتجع

وفي الدجن مضطجع

فخذ لك من كل نصل جراحا

ومن كل سهم جناحا

ومن كل موبقة رماك بها الأقربون وشاحا

لقد كونت مفردات الصحراء قاموسه، وشكلت بيئته اللغوية، التي مثلت الرفض في عصـــره. وظلـــت البيئة هي البيئة، ولكنها اكتسبت مفردات جديدة، كونت بيئة لغوية جديدة، حاول كتاب مجموعة "واطرفاه" أن يعبروا بها الزمن والجغرافيا والتاريخ ليعـــيدوا صياغة طرفة من جديد، عبر لغتهم وتصورهم للحياة. حاولوا أن يعيدوه إلينا

اسما بلا جسم ، فهل فعل ذلك مساحة الصمت التي ملأت المساحة الزمنية بيننا وبينه ؟ وهل يمكن أن نستبقي منه ما يدفعنا معه إلى مستقبل نرتجيه ؟. لقد لجأ كتاب مجموعة واطرفاه إلى التناص التاريخي فكان أبرز ما عرضوه، ثم كان الاختراق النصي من خلال جمل لطرفة، وردت في شعره، محاولين أن يكون ذلك تناصا مع المجتمع، باعتبار المجتمع نصـــاً بمعـــنى أو بآخـــر، ويكون الشاعر هنا نصا مفتوحا يقبل التوازي أو التماس أو الاختراق، وهي المراحل التي عرضتها قبلا فيما يتصل بالتناص في هذه المجموعة.

ولماذا اختير طرفة بن العبد بالذات؟

لقـــد اختير لأنه بحراني، ابن بيئة مجموعة(واطرفاه)، واختير أيضاً لأنه كان متمردا على الحياة في عصره، التي كان يسيطر عليها النفاق والدهاء، بل إنني لا أجد مبالغة في القول بأنه تمرد على القبيلة وشيخها، بل الأبوة التي في القبيلة؛ ولهذا كان ذلك الالتقاء الحمـــيم بـــين شـــعراء الخلـــيج وطرفة ، ربما عبر تمردهم على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ورغبتهم العارمة في التغيير.

لقد تناص طرفة مع مجتمعه، ولكن ..كان التناص ضدياً، فخرج علينا بفلسفته في الحياة، ورؤيته لها، لأنني أرى أن التناص كما يكون في اللفظ والعبارة، يكون أيضا في المعـــنى والرؤية والفلسفة،التي عرفها القدماء بالسرقات الأدبية، والتي رفضها طرفة في قولهيهجو من ينتحل شعر غيره(٨٨):

ولا أغير على الأشعار أسرقها عنها غنيت، وشر الناس من سرقا

وإن أحسن بيت أنت قائله بيت يُقال – إذا أنشدته– صدقا

وفي النهاية آمل أن يكون البحث قد كشف عن التناص البلاغي،الذي يتحلى من خـــلال النصـــوص الطرفية، مقابلة بنصوص المجموعة، كما آمل أن يكون قد كشف

التناص المجتمعي من خلال سيرة طرفة بن العبد، والإلماح لما قد يكون مشابها لها في هذه الأيام.

ولقد كان لافتا للانتباه أن يأتي الغلاف – غلاف المجموعة-باللون الأحمر ، بماله من دلالة ثورية تمردية، في حين جاءت باقي الصفحات باللون الأسود رمزا للسخط والكآبة.

ولقد لجأ كتاب مجموعة (واطرفاه) إلى النسق المقطعي ، سواء أكان ذلك في الكتابة النثرية، أم الشعرية، لأن المقطع – فيما أرى- يمثل وظيفة توليدية، تمثل هي الأخرى جزءا من الخطاب الشعري للقصيدة. وعادة ما يلجأ الشعراء إلى هذا الشكل من البناء النصي كلما وجدوا في ذلك توازيا مع الصيغ التي يريدون أن تكون عليها القصائد. كما أن العناوين التي وضعها كتاب المجموعة ، التي كنت أشير إليها في صدر كل مقتبس – مثلت مكوناً هاماً للاقتراب من تشكيل النص الشعري، لأن العنوان ليس وظيفة إرشادية لفهرسة النص فحسب، بل إنه أيضا يقودنا إلى اكتشاف اختيارات الأسلوب،واتساق النص، إلى جانب الموقف من العالم أيضا .

إن ما قدمته لا يعدو كونه تأملات في مجموعة من النصوص العربية الحديثة، في ضوء المعطيات النقدية المعاصرة، التي تنتمي إلى مقروء نظري، حاولت من خلاله الكشف عما بداخل مجموعة (واطرفاه) من بعُد قومي ، وبُعد ابداعي، يتضافران ليمثلا إسهاما في تيار الثقافة العربية المعاصرة .

وإذا كان للنص المكتوب بلاغته من خلال اللفظة وسياق التركيب، فإنه بالقطع ستكون هناك بلاغة للخط واللون في التشكيل المرسوم المصاحب لنصوص المجموعة، لأن البلاغة تنتظم الفنون جميعاً، وإن اختلفت وسائلها من خط ولون يمثلان إيقاعا يلتقي مع إيقاع الجمل المكتوبة في الشعر، والحركة في المسرح ، والنغمة في الموسيقى .

الحواشي

١- رولان بارت، **لذة النص**، ترجمة فؤاد صفا والحسين سبحان(الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨) .

٢- ابن الأثير، **المثل السائر**، تحقيق أحمد الحوفي، بدوي طبانة (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٦٩).

٣- محمد عبدالمطلب، "التناص عند عبد القاهر الجرجاني"، **علامات**، ج٣ (١٤ مارس١٩٩٢)، ص٥٦٨.

٤- بهاء الدين السبكي، **عروس الأفراح ضمن شروح التلخيص** (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٤)، ج٤ ص ص ٥٠٩-٥٢٨ .

٥- ابن رشيق، **العمدة**، ط ٢، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٥٥) ،ج١ ص١٧٦.

٦- الآمدي، **الموازنة بين أبي تمام والبحتري** (القاهرة: مطبعة صبيح،١٩٤٤)، ص ص٢٢،٢٣.

٧- القاضي الجرجاني، **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي (القاهرة: دار أحياء الكتب العربية، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٦٦)ص ١٦.

٨- **مجموعة واطرفا: تراتيل على روح الشاعر القتيل** (البحرين: مؤسسة الأيام للصحافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨).

٩- ابن سلام الجمحي، **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق محمد شاكر (القاهرة:دار المعارف، ١٩١٣).

١٠- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم)، **الشعر والشعراء** (طبعة بريل، ١٩٠٢م).

١١- ابن رشيق، **المصدر المذكور**.

١٢- صلاح عبد الصبور. "الشعر: نظرة جديدة"، **مجلة المجلة**، العدد ٦٩ (١٩٦١).

١٣- مجموعة(واطرفاه).

١٤- **ديوان طرفة بن العبد،** (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر،د.ت).

١٥- **ديوان طرفة،** المعلقة، ص٣٠.

١٦- **الموقع نفسه.**

١٧- **مجموعة واطرفاه،** ص١٤٠.

١٨- **ديوان طرفة،** المعلقة، ص٣١.

١٩- **نفسه،** ص ٢٩٠، و الطراف الممدد البيت من أدم .

٢٠- **نفسه،** ص ٢٩ .

٢١- **نفسه،** ص ٣٢

٢٢- أبو زيد القرشي، **جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام،** تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: دار النهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٧٧).

٢٣- ديوان طرفة.

٢٤- نُوك : حماقة .

٢٥- يقول :إن قابوس قسم أيامه بين طرفة وخاله المتلمس في الصيد ، فالطيور تخلُص أما هما فباقيان.

٢٦- فانسان جوف، **رولان بارت والأدب،** ترجمة محمد سويرتي (المغرب: دار أفريقيا الشرق، ١٩٨٦).

٢٧- **مجموعة واطرفاه،** ص ٢٠.

٢٨- **نفسه.**

٢٩- **نفسبه.**

٣٠- د.غالي شكري، **شعرنا الحديث إلى أين؟** ط٣(بيروت: دار الآفاق الجديدة،١٩٧٨).

٣١- **مجموعة وأطرفاه،** ص٢٠.

٣٢- **نفسه،** ص٢٦.

٣٣- ديوان طرفة، ص٤٨ .

٣٤- اليعفور : ولد الظبي .

٣٥- رشيد يحياوي، **الشعر العربي الحديث: دراسة في المنجز النصي** (المغرب: دار أفريقيا، ١٩٩٨).

٣٦- مجموعة واطرفاه، ص ٣٠ .

٣٧- نفسه.

٣٨- نفسه.

٣٩- ديوان طرفة، قصيدة: "لا يرجى خلود"، ص ١٣ .

٤٠- ذو القرنين : لقب الاسكندر الكبير عند العرب. أرخى لواءه : أرسل جيوشه. ساماه:غالبه في السمو.

٤١- لقمان بن عاد : شخص أسطوري زعموا أنه عاش عمر سبعة أنسر.

٤٢- مارك أنجينو، **مفهوم التناص في الخطاب النقدي الجديد،** ترجمة أحمد المديني (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٧).

٤٣- **مجموعة واطرفاه،** ص ٣٣ .

٤٤- **نفسه،** ص٣٤.

٤٥- **ديوان طرفة،** المعلقة، ص١٩ وما بعدها.

٤٦- **مجموعة واطرفاه،** ص٣٤.

٤٧- **ديوان طرفة** ص٣٤.

٤٨- جيرار جنيت، **مدخل لجامع النص،** ترجمة عبدالرحمن أيوب، ط٣ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦).

٤٩- ديوان طرفة.

٥٠- **نفسه.**

٥١- **مجموعة واطرافاه** ، تحت عنوان "ما بقي" ص ٣٦.

٥٢- أرى أن استخدام (هلا) هنا غير صحيح والصواب وأعتقد أنه المقصود (هل)، ليكون استخدام الأسلوب عن طريق الاستفهام الخارج عن معناه إلى معنى الاستبعاد.

٥٣- **مجموعة واطرفاه،** نص عبد الحميد القائد، ص ٣٨.

٥٤- إنه يدخل الأمور بذكاء كرأس الحية السريعة الحركة .

٥٥- إبنة معبد : ابنة أخيه يقول لها : لا تجعليني مثل من لا يشهد الوقائع مثل شهودي.

٥٦- **ديوان طرفة**، قصيدة "اصبري إنك من قوم صبر "ص ٥٦.

٥٧- **ديوان طرفة**، قصيدة "قفي ودعينا "ص٧١ ومابعدها (سبق). يريد أن مجده وتراثه عظيمان، وسيفه قوي يضرب لابسي الدروع. أختلي: أجر. ذبابه: حدخ. قوانس: الواحد قونس، أعلى بيضة الحديد. الدار عين: لابسي الدروع .

٥٨- رشيد يحياوي، **المرجع المذكور**.

٥٩- **مجموعة واطرفاه**، ص ٤١.

٦٠- **ديوان طرفة**، قصيدة " أصبري " ص ٥٥.

٦١- **مجموعة واطرفاه**، من ديوان على الدميني عاشق زمن العطش، ص٤٣.

٦٢- **ديوان طرفة**، المعلقة ص ٣٦.

٦٣- **مجموعة واطرفاه**، للشاعر علي الدميني، ص ٤٧.

٦٤- **مجوعة واطرفاه**، قصيدة (اصبرى) ص ٥٩. الذنوب: نصيب من العطاء. سادرا: لا أهتم ولا أبالي ما أصنع. تناهيت: تركت سفهي. صابت بقر: مثل يضرب لتناهي الأمر في الشدة، وأراد به طرفة أن الأمر نزل في مكانة فلا يستطاع تحويله.

٦٥- **ديوان طرفة**، المعلقة ص ٣٥.

٦٦- **نفسه**، ص ص ٤٠-٤١.

٦٧- **مجموعة واطرفاه**، ص ٤٩.

٦٨- **ديوان طرفة**، قصيدة "وكم دون سلمى " ص ٧٦.

٦٩- **مجموعة واطرفاه**، ص ٥٤.

٧٠- **ديوان طرفة**، المعلقة، ص ١٩.

٧١- **مجموعة واطرفاه**، ص ٥٦.

٧٢- **ديوان طرفة**، قصيدة "قد يبعث الأمر العظيم صغيره"، ص ١١.

٧٣- د. محمد خير البقاعي، **آفاق التناصية: المفهوم والمنظور** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة دراسات أدبية، ١٩٩٨).

٧٤- **ديوان طرفة**، ص ٧٢.

٧٥- **نفسه**، قصيدة " عبد الضلال " ص ٨١.

٧٦- **مجموعة واطرفاه**، ص ٦٠

٧٧- **ديوان طرفة**، "المعلقة" ص ٣٥ .

٧٨- **مجموعة واطرفاه**، ص ٧٣.

٧٩- **نفسه**.

٨٠- **نفسه**، ص٧٧ .

٨١- **ديوان طرفة**، المعلقة ص ٣١.

٨٢- **مجموعة واطرفاه**، ص ٨١ .

٨٣- **نفسه**، ص ٨٢.

٨٤- **نفسه**، ،ص٥٨ .

٨٥- **نفسه**، ص ٨٦ .

٨٦- **نفسه**، ص ٨٩ .

٨٧- **نفسه**، ص ٩٠.

٨٨- ديوان طرفة، ص ٧٠.

المتوكل العباسي

نموذج دراسي لتوظيف الدين لتحقيق أغراض سياسية

د. عصام سخنيني
كلية الآداب – جامعة البترا

ملخص

يهدف هذا البحث إلى فحص ظاهرة متكررة في التاريخ يظهر فيها الدين كوسيلة لتحقيق أغراض سياسية لا تنبع بالضرورة من الدين نفسه. وقد اتخذ البحث الخليفة العباسي العاشر نموذجا تطبيقيا لدراسة هذه الظاهرة. فإجراءاته التي اتخذت صبغة الدين لا يمكن تفسيرها بمعزل عن الصراع الذي استمر ناشبا طوال عهده بينه وبين أتراك الخلافة. فأي فحص دقيق لهذا الصراع سوف يفضي بالتأكيد إلى الخروج بنتيجة مهمة هي أن الخليفة كان يفتقد الحزبية، او العصبية، أكانت سياسية أم قبلية أم اجتماعية، التي يمكن أن تسنده في حربه المريرة مع الترك.

وتشكل هذه الحقيقة أساسا صالحا لفهم الجهود المضنية التي بذلها المتوكل للتقرب من "أهل الحديث والسنة" الذين ظهروا منذ مطلع العهد العباسي في صورة سلطة بالغة التأثير الديني، والتأثير السياسي إلى حد بعيد، في صفوف العامة. وهكذا كان المتوكل في تقربه من هؤلاء العلماء واكتساب ودهم يسعى سعيا حثيثا لتكوين حزبية له، أو

عصبية، قوامها العلماء أنفسهم والعامة من أتباعهم ومريديهم. وكان عليه للوصول إلى هذا الهدف أن يقنع هؤلاء جميعا بأنه الخليفة المستقيم الذي يستحق تعاطفهم وولاءهم.

وقد اتخذت هذه العملية بعدين متكاملين. فمن جانب، قدم المتوكل نفسه إلى العلماء، وإلى العامة أيضا، في عباءة المدافع عن الدين القويم وصاحب رسالة إحياء السنة والتصدي للضلال والانحراف. أما من الجانب الآخر، فقد قام المتوكل بحملته واسعة النطاق، وثلاثية الأبعاد، ضد المعتزلة والشيعة وأهل الذمة، ملصقا بهم وصمة الضلال أو الكفر.

ويتصدى البحث الحالي لهذه الموضوعات بالتفصيل منقبا بعمق خلف القشرة الدينية التي صبغ بها المتوكل إجراءاته بهدف كشف الدوافع الحقيقية لسلوكه السياسي.

The Abbasid al-Mutawakkil

A Case Study
of Employing the Religion to Achieve Political Purposes

Dr. Issam Sakhnini
Faculty of Arts –University of Petra

Abstract

The aim of this research paper is to investigate a frequently occurring phenomenon of using religion as a vehicle to implement political purposes though these do not stem necessarily from the religion itself. The case studied here is of al-Mutawakkil, the tenth Abbasid caliph, whose "religious" measures could never be explained but in light of the conflict between him and the Turks of the caliphate which stunned his reign. When examining this bloody conflict, one comes to the conclusion that the caliph was in fact lacking of any of the necessary partisanship, whether social, tribal or political, to support his vigorous struggle against the Turks.

This fact is a good reason to understand al-Mutawakkil's laborious efforts which he exerted to be-friend the scholars known as *ahl al-hadith wa al-sunna* (people of the Prophet's tradition and orthodoxy) who proved throughout the Abbasid era up to then to be of great religious, and to a far extent political influence in the ranks of the commoners (*al-*

'ammah). He, in this approach, was hunting desperately for a powerful partisanship to be of his own, composed of these influential scholars together with their followers and admirers. To attain this he had to convince them all that he was the righteous caliph who deserved their sympathy and loyalty.

The process was bi-dimensional. A part of it was to be implemented by introducing himself to the scholars, as well as to the commoners, in the guise of the champion of true faith whose mission is to revive the *sunna* and combat all heresies and heterodoxies. Complementary to this was his tripartite, wide range campaign which he launched against the Mu'tazilites, the Shi'ites and the non-Muslim community whom he branded as either deviators from the true path of faith, heretics or unbelievers and infidels.

The present paper has examined all these topics in detail, digging deep beyond the religious surface of al-Mutawakkil's measures in order to uncover the real motives of his political behavior.

مُقدِّمة

تكمن في قرارة كل فعل سياسي جملة بدائية مركبة من الذاتي والموضوعي قوامها المصالح (المادية والمعنوية) والأهواء والرؤى والطموحات، وهي تكشف عن نفسها كما هي على حقيقتها ما ظلت ممارسات الكشف وفية لتلك الجملة المركبة التي صنعتها دون أن تحور فيها أو تلبسها غير لبوسها. غير أن الأمر ليس كذلك دائما، فكثيرا ما يغلف الفعل السياسي بغلاف أيديولوجي يختلف عن بدائية ذلك التركيب أو أي من عناصره الكامنة في القعر بحيث يبدو هذا الفعل - على السطح منه في الأقل - منبت الجذور بالعناصر المكونة له فيظهر في هذه الحالة، أو يراد منه أن يظهر، وكأنه فعل بداهة أيديولوجية بحت. والغلاف الأيديولوجي في هذه الحالات يسدل حجبا كثيفة على حقيقة العناصر التي صنعت الفعل ويستبدل بها عن عمد أطرا يستعيرها من عالم الأيديولوجيا فيتوسل بها إلى تحقيق أغراض الفعل السياسي كما لا يمكن أن تفعلها تلك العناصر إن ظهرت على حقيقتها، أو أعلنت كما هي فعلا مُعرّاة من أي فعل تجميلي. أما الأيديولوجيا المستعارة في مثل هذه الحالة فهي ذات التأثير الأقوى في زمن صيرورة الفعل، والأكثر فعلا في الجمهور المخاطب، أو في من هم معنيون به، إذ تكون استجابتهم للفعل المغلف أيديولوجيا استجابة كَثْرة راضية تكفل له النفاذ. أما إزاحة الغلاف الأيديولوجي عن الفعل السياسي من هذا النوع وكشفه كما هو بدوافعه ومقاصده فعملية تتطلب جهدا خاصا يبذل لتعرية التركيبة البدائية التي صنعت الفعل وإظهار عناصرها على حقيقتها بشقيها الذاتي والموضوعي، وفك ارتباطها بالتالي من كل ما أضيف إليها من صبغات عقائدية.

والخليفة العباسي العاشر جعفر بن المعتصم ، الملقب بالمتوكل على الله (حكم أقل من خمس عشرة سنة من ٢٣٢ إلى ٢٤٧ هـ / ٨٤٧- ٨٦١ م.) هو نموذج مثالي لدراسة حالة تغليف السياسي بالعقائدي حتى ليبدو فعله السياسي، خطابا وممارسة، وكأنه ينتمي كليا إلى عالم الأيديولوجيا. فكما لاحظ مؤرخ مسلم قديم "كان المتوكل معروفا بالتعصب"[١] الذي مارسه فعلا على جميع أطياف الآخر المغاير عقائديا في زمنه: المعتزلة والشيعة وأهل الذمة الذين استهدفهم جميعا على قدم المساواة، وعلى الرغم من الفروق المعتقدية فيما بينهم، بإجراءات الحصار والمصادرة الفكرية والتصفية الجسدية. وفي هذه الإجراءات كان يرفع لواء "أهل السنة" في زمن كان الدين هو العنصر الأقوى تأثيرا والأشد فعلا في الحراك السياسي ـ الاجتماعي. غير أن نظرة معمقة وتحليلية في شخصية المتوكل وظروف استخلافه ونوع العلاقات السياسية والعسكرية السائدة في عهده سوف تكشف في قعر فعله "الديني" عن تركيبة من الدوافع ليس لها علاقة بالدين وإن كان الدين قد اتخذ لها ستارا لأغراض تتصل بتعزيز سلطة الخليفة في الحكم وتركيز دعائم بقائه فيه. وسوف يعرض البحث أولا، وقبل الوصول إلى هذه النتيجة، المواقف والسياسات التي اتخذها المتوكل من الفئات الثلاث المذكورة أعلاه والتي كانت هي الآخر المغاير عقائديا.

الموقف من المعتزلة

شهر المأمون الخليفة العباسي السابع (استخلف بين ١٩٨ و٢١٨هـ/ ٨١٣ و٨٣٢م) مسألة خلق القرآن في العام ٢١٨هـ برسالته الشهيرة إلى إسحاق بن إبراهيم حاكم بغداد يطلب فيها منه أن يمتحن القضاة والمحدّثين في هذه المسألة[٢]. من هذه السنة بدأ ما يعرف في التاريخ الإسلامي بالمحنة التي استطالت منذ السنة الأخيرة لعهد المأمون وامتدادا إلى عهدي خليفتيه المعتصم (استخلف ٢١٨-٢٢٧ هـ/ ٧٩٥-٨٤١م)

فالواثق (استخلف ٢٢٧-٢٣٢هـ/ ٨٤١-٨٤٧م) والتي تعرض فيها عدد كبير من علماء السنة للمساءلة الصعبة والاختبار حول مسألة خلق القرآن، كما تعرض بعضهم إلى التنكيل والاضطهاد والاعتقال[٣].

وتعد مسألة خلق القرآن أحد الأصول الخمسة التي أقام عليها المعتزلة نظامهم المعتقدي (إلى جانب الأصول الأربعة الأخرى: العدل، والتوحيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). ومع تبني الخلفاء العباسيين الثلاثة المذكورين نظرية أن القرآن مخلوق تولد الانطباع بأن الاعتزال أصبح مذهب الدولة الرسمي على امتداد عهودهم، خاصة مع تولي عدد من وجوه المعتزلة مواقع عليا في الدولة وعلى وجه الخصوص في مناصب القضاء.

أما بالنسبة للمتوكل فليس هناك من دليل على أنه أولى هذه المسألة اهتماما خاصا بها بعد توليه الخلافة ولمدة سنتين على الأقل. بل على العكس من ذلك، فقد أقر الخليفة الأوضاع كما كانت عليه في عهد سلفه. من ذلك، أن أحمد بن أبي دؤاد الإيادي، قاضي القضاة في عهدي المعتصم والواثق، وهو أحد كبار رؤوس المعتزلة في زمنه، إن لم يكن أكبرهم على الإطلاق، والمتهم بأنه هو الذي "حمل السلطان على الامتحان بخلق القرآن"[٤]، استمر في منصبه نحوا من سنة ونصف سنة في زمن المتوكل إلى أن أصيب بالفالج، في جمادى الاخرة من سنة ٢٣٣ هـ[٥] (وكان المتوكل قد استخلف في ذي الحجة من سنة ٢٣٢هـ). وعندما منع الفالج أحمد بن أبي دؤاد من القيام بعمله عين المتوكل مكانه ابنه أبا الوليد محمد بن أحمد بن أبي دؤاد[٦]. وإلى جانب هذين العلمين استمر عدد من المعتزلة في مناصبهم دون تغيير، وكان منهم أبو بكر محمد بن أبي الليث بمنصب قاضي القضاة في مصر[٧]، وعبد الله بن محمد الخلنجي

الذي "كان من المجردين للقول بخلق القرآن والمعلنين به"، وكان يتولى قضاء الشرقية (في بغداد)[٨]، وعبيد الله بن أحمد بن غالب القاضي في بغداد[٩].

لكن وجود هؤلاء في مناصبهم لم يكن يعني بالتأكيد أن المتوكل كان يشاركهم عقيدة الاعتزال، بل كان الأمر يبدو وكأنه استمرار لوضع سابق أقره الخليفة لفترة من الوقت. غير أن هذا الوضع تغير دون مقدمات بقيام المتوكل بانقلابه العقائدي ضد المعتزلة عندما "أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون وأمر الناس بالتسليم والتقليد"[١٠]، ونهى عن الكلام في القرآن (مسألة خلق القرآن) وكتب إلى الآفاق كتبا ينهى عن المناظرة والجدل فأمسك الناس[١١]. ويرى السيوطي أن هذا الإجراء كان في سنة ٢٣٤ للهجرة[١٢]، أي بعد مرور نحو من سنتين على توليه الخلافة. وقد طال هذا الانقلاب العقائدي رموز المعتزلة وعددا كبيرا من شخصيات المذهب. ففي هذا العام نفسه عزل عبيد الله بن أحمد بن غالب عن القضاء[١٣]، وأخذت آلة الدعاوة التي كان يتولاها شعراء البلاط في تدبيج القصائد التي تسيء إلى سمعته[١٤]. وهذا ما فعله أيضا مع القاضي عبد الله بن محمد بن يزيد الخلنجي الذي لم يكتف بعزله عن منصبه[١٥] بل زاد بأن "أمر أن يكشف ليفضحه بسبب ما امتحن الناس في خلق القرآن"[١٦]. أما قاضي القضاة في مصر، أبو بكر محمد ابن أبي الليث، فقد كانت عقوبته أشد إذ أمر المتوكل نائبه في مصر بأن يحلق لحية قاضي القضاة، وأن يضربه، ويطوف به على حمار ففعل، وولى القضاء بدله الحارث بن سكين فأهان هذا القاضي المعزول بضربه كل يوم عشرين سوطا[١٧]. وقد طالت هذه المحنة التي تعرض لها المعتزلة أحمد بن أبي دؤاد، لكن الخليفة انتظر حتى العام ٢٣٧هـ أي بعد توليه الخلافة بنحو من خمس سنوات ليعزله رسميا من منصب قاضي القضاة[١٨]، وليعزل أيضا ابنه أبا الوليد الذي زج به الخليفة في السجن، كما شملت الإجراءات ضد الرجلين مصادرة أملاكهما وأموالهما وضياعهما. وقد انتهت حياة الابن في أواخر سنة ٢٣٩، ولحقه أبوه بعد شهرين إذ توفي في منزله، مشلولا

الابن في أواخر سنة ٢٣٩، ولحقه أبوه بعد شهرين إذ توفي في منزله، مشلولا منبوذا سنة ٢٤٠هـ[١٩].

في مقابل هذا الموقف المتشدد من المعتزلة، اتخذ المتوكل عددا من الإجراءات لإعادة الاعتبار لرجال مذهب أهل السنة في دولته خلافا للخلفاء العباسيين الثلاثة من قبله (المأمون فالمعتصم فالواثق) الذين لاقى أولئك الرجال عنتا شديدا في عهودهم. وكان موقفه من الإمام أحمد بن حنبل هو الأكثر دلالة على هذا التوجه. فقد رفع المتوكل إجراءات الحجز التي كانت مفروضة على الإمام، رأس المدافعين عن السنة وأكبر خصوم المعتزلة، والذي كان قد دعي إلى القول بخلق القرآن في أيام المعتصم، وعندما لم يستجب ضرب وحبس (سنة ٢٢٠ هـ) ، ثم منع من الخروج من داره في عهد الواثق، فيما يشبه الإقامة الجبرية بالمصطلح الحديث، إلى أن أخرجه المتوكل "وخلع عليه وأكرمه ورفع المحنة في خلق القرآن" [٢٠]. وشملت هذه الإجراءات آخرين غير الإمام ابن حنبل عندما أطلق المتوكل من كان في السجون من أهل البلدان ومن أخذ في خلافة الواثق[٢١]، بل امتدت أيضا وبشكل رمزي مكثف إلى علم كان قد قتل في "المحنة" في أيام الواثق، هو أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي. وكان هذا "يظهر المباينة لمن يقول القرآن مخلوق"، ونظم تمردا في بغداد على الواثق(٢٣١هـ) فشل لسوء تخطيطه، وانتهى بوقوع الخزاعي في يد الخليفة الذي قتله بيده وصلب جسده دون الرأس في سامراء، وأقام الرأس على خشبة في بغداد و"ضُرب عليه فسطاط، وأقيم عليه الحرس"[٢٢]، وقد ظلت جثة الخزاعي مصلوبة على خشبتها في سامراء إلى أن أمر المتوكل بإنزالها ودفعها إلى أوليائه في بغداد الذين ضموا الرأس إلى الجسد وأجريت طقوس الدفن الدينية في احتفال شعبي كبير[٢٣].

إن هذه الإجراءات ذات الدلالة المكثفة على إعادة الاعتبار لأهل السنة على حساب المعتزلة رافقتها حملة تعبوية عقائدية لمواجهة مذهب الاعتزال ومحاصرته

واجتثاث جذوره. وقد أشرك المتوكل في هذه الحملة جمهور المحدثين الذين استقدمهم إلى سامراء و"أجزل عطاياهم وأكرمهم وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية"[٢٤]. كما استخدم الشعراء، أبواق الدعاوة للخلفاء كما كانوا، الذين استجابوا له مدفوعين بالهبات السخية التي كان المتوكل يمنحها لهم. وسوف نعرض لمضمون هذه الحملة وخطوطها العقائدية في جزء آخر من هذه الدراسة.

إن هذه الحملة التي قادها المتوكل لم تواجه في الحقيقة بمقاومة ملموسة من جانب المعتزلة. فقد كان العصر الذهبي للمعتزلة (الذي امتد من أواخر عهد المأمون وامتدادا إلى عهدي المعتصم والواثق) قد آذن بالمغيب، بل هو وصل إلى نهايته الفعلية بموت آخر "المعتزلة الكبار" في مطلع عهد المتوكل، وفي الفترة نفسها التي قاد فيها حملته ضد المعتزلة. ذلكم هم : جعفر بن المبشر من كبار المعتزلة وقد توفي سنة ٢٣٤ هـ [٢٥]، وجعفر بن حرب ، من أئمة الاعتزال وقد كان له اختصاص بالواثق وتوفي سنة ٢٣٦ هـ [٢٦]، ومحمد بن عبد الله الإسكافي، من متكلمي معتزلة بغداد، وقد توفي سنة ٢٤٠ هـ[٢٧]. إن غياب هذه البقية من الكبار مكن المتوكل من أن يمضي بمشروعه ضد الاعتزال حتى النهاية ودون مقاومة تذكر. كما ساعده في ذلك مرض قاضي قضاته أحمد بن أبي دؤاد وانزواؤه في بيته طريح الفراش، وقد أقعده الفالج عن ممارسة نشاطاته العامة. وكان هذا مرشحا أكثر من غيره للوقوف في وجه الخليفة استنادا إلى نفوذه السياسي وماضيه في خدمة الدولة. غير أن المرض لم يمهله لأداء هذا الدور، ثم ما لبث المتوكل أن أجهز عليه عندما أمر بمصادرة ضياعه وأمواله وحبس ابنه أبا الوليد محمدا وإخوته، وكانت تلك هي الضربة القاصمة لهذا الزعيم المعتزلي، إذ زادت من عزلته عن الحياة العامة إلى وفاته بعد قليل.

الموقف من الشيعة

تميز موقف المتوكل من الشيعة بالقسوة الطاغية فقد كان "شديد الوطأة على آل أبي طالب، غليظا على جماعتهم، مهتما بأمورهم، شديد الغيظ والحقد عليهم، وسوء الظن والتهمة لهم"(٢٨). وقد فرض على الطالبيين حصارا أنهكهم جوعا خاصة في المدينة ومكة. فقد استعمل عليهما عمر بن فرج الرخجي "فمنع آل أبي طالب من التعرض لمسألة الناس، ومنع الناس من البر بهم، وكان لا يبلغه أن أحدا أبرَّ أحدا منهم بشيء وإن قلَّ إلا أنهكه عقوبة، وأثقله غرما، حتى كان القميص يكون بين جماعة من العلويات يصلين فيه واحدة بعد واحدة، ثم يرقعنه ويجلسن على مغازلهن عواري حواسر" (٢٩). وقد ترافق ذلك مع ملاحقة كثيفة لرجال الطالبيين قتلا أو سجنا أو إجبارا لهم على الاختفاء والاستتار. وقد شملت هذه الملاحقة ستة من زعمائهم، أربعة منهم من نسل الحسين بن علي بن أبي طالب والاثنان الآخران من نسل أخيه الحسن(٣٠).

وقد استهدف المتوكل من حصار التجويع وحملة الملاحقة تصفية الطالبيين ماديا، إلا أنه فعل أكثر من ذلك عندما توجه إلى رموزهم المعتقدية الدالة على وجودهم وتعامل معها بمثل ما لم يتعامل خليفة من قبله. وعلي بن أبي طالب هو أكبر هذه الرموز، فهو تتجسد فيه العقيدة الشيعية بكل أبعادها ومضامينها، الدينية والسياسية. ولم يكن المتوكل يخفي بغضه لعلي، و"كان يقصد من يبلغه عنه أنه يتولى عليا وأهله بأخذ المال والدم"(٣١). وكان تحطيم هذا الرمز الكبير وسيلة لتفريغ هذه العقيدة من مكونها المادي. ولم تقتصر هذه العملية على الالتصاق التقليدي ـ كما فعل من سبقه من الخلفاء العباسيين ـ بنظرية العباسيين عن شرعيتهم في الحكم المستندة إلى وراثة النبي عليه الصلاة والسلام بحكم رابطة العمومة مقابل تلك الصيغة التي ناسبت الشيعة

واعتمدت مبدأ الوراثة المتأتية من فاطمة ابنة النبي صلى الله عليه وسلم، بل امتدت الحملة لتشويه صورة علي نفسه ومسخها بكل أبعادها الجسدية المحسوسة والمعنوية. ويبدو هذا جليا في المسرحيات الهزلية التي كانت تجري في قصر المتوكل وفي حضوره حيث كانت شخصية علي تقدم في قالب يثير الضحك والسخرية. وعن ذلك نقرأ في مصادرنا أنه كان من جملة ندماء المتوكل عبادة المخنث "وكان يشد على بطنه، تحت ثيابه، مخدة ويكشف رأسه، وهو أصلع، ويرقص بين يدي المتوكل، والمغنون يغنون: قد أقبل الأصلع البطين، خليفة المسلمين، يحكي بذلك عليا عليه السلام، والمتوكل يشرب ويضحك"(٣٢).

ولم يكن المتوكل ليتساهل في إشاعة هذه الصورة التي كانت تستهدف الحط من قدر علي، وابنيه أيضا الحسن والحسين، وتأكيدها، حتى وصل به الأمر إلى حد قتل من يجرؤ على نقضها. وتروي لنا مصادرنا أنه قتل في ذلك يعقوب بن السكيت، أحد كبار علماء اللغة والنحو في عهده، لأنه رفض مجاراته في رأيه السيئ بالحسن والحسين ابني علي، وأخذ على عاتقه تمجيدهما ومدحهما في حضوره(٣٣).

ومن الرموز الشيعية الكبرى التي تصدى لها المتوكل الحسين بن علي، قتيل كربلاء في عهد الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية، والذي ارتقى في التراث الشيعي إلى مرتبة سامية لا تقل عن مرتبة أبيه علي وتحولت ذكرى ثورته فمقتله ما بين الأول والعاشر من محرم في كل عام إلى موسم تعبوي لتثبيت العقيدة الشيعية وكسب مزيد من الأنصار لها، كما تحول قبره في كربلاء إلى مزار ومحج أحيط بكثير من الأساطير الدينية. هذا القبر بكل ما يحمله من رموز مكثفة كان هو ما استهدفه المتوكل الذي أمر بهدمه وهدم ما حوله من المنازل والدور، وبأن يُحرث ويبذر ويسقى موضعه، وأن يمنع الناس من إتيانه. واستكمالا لذلك نادى صاحب الشرطة في تلك الناحية "من

وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى المطبق [سجن رهيب من سجون العباسيين] فهرب الناس، وامتنعوا من المصير إليه، وحرث ذلك الموضع وزرع ما حواليه" (٣٤).

الموقف من أهل الذمة

اتجهت حملة المتوكل على أهل الذمة (النصارى واليهود) على عدد من المسارات: حرمانهم من وظائف الدولة، وإبهاظهم بالضرائب، ومحاصرتهم اجتماعيا بتمييزهم في مظاهرهم الخارجية من جمهور المسلمين، إلى جانب الأمر بهدم أماكن عبادتهم (الكنائس والبيع) المستحدثة، أي التي لم تكن لهم قبل الفتوح الإسلامية بل بنيت في الإسلام. ففي العام ٢٣٥هـ (أي بعد توليه الخلافة بنحو من ثلاث سنوات) أمر المتوكل، وفق النص الذي أورده الطبري، "بأخذ النصارى، وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالسة العسلية والزنانير، وركوب السروج بركب الخشب، وبتصيير كرتين على مؤخر السروج، وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونهما لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره، والأخرى منهما خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربعة أصابع، ولونهما عسليا، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسلي، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزنانير وبمنعهم من لبس المناطق، وأمر بهدم بيعهم المحدثة، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعا صير مسجدا، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجدا صير فضاء، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة تفريقا بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين، ولا

يعلمهم مسلم، ونهى أن يظهروا في شعانينهم صليبا، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين"[٣٥]. وقد أردف المتوكل هذه الأوامر برسالة مطولة أرسلها إلى عماله في الولايات المختلفة أجمل فيها هذه الأوامر وألزمهم بتطبيقها[٣٦].

صورة المتوكل

إن ما يمكن أن يظهر على السطح من تعامل المتوكل مع هذه الفئات الثلاث مجتمعة (المعتزلة والشيعة وأهل الذمة) أنه كان ينطلق في موقفه من الآخر المغاير من معتقد ديني تعصب له فطبقه أولا على شخصه، أكان ذلك من خلال الإيمان به أو ممارسة شعائره، ثم أعطى لنفسه الأهلية ليصدر حكمه على الآخر المغاير بالإلغاء إن لم يمتثل لمتطلبات هذا المعتقد. غير أن الصورة التي تكشفها لنا مصادرنا ترسم المتوكل في حالة بعيدة جدا عن شروط التدين: جوهره ومظاهره. فلم يؤثر عن هذا الخليفة العباسي التزام بأحكام الدين يجعله حريصا على التشدد بتطبيقه على نفسه، من جهة، وعلى المجتمع الذي يقف على قمته السياسية، من جهة أخرى. فقد كان منغمسا في الملذات الحسية إلى درجة الإفراط، متلذذا بكل ما تتيحه له موارد بيت المال من لهو صاخب وترف ومجون. وكان هذا ديدنه من قبل أن يلي الخلافة حتى أنه كان يظهر آنذاك "في زي المخنثين"[٣٧]. ولم تغير الخلافة شيئا من سلوكه ، فقد غصت قصوره بالجواري حتى بالغ الرواة في عددهن، فقالوا إنه بعد أن استخلف "كان له أربعة آلاف سرية وطئهن كلهن"[٣٨]. كما عرف عنه المجاهرة بالسكر والعربدة، وهي ما شاعت أخبارها في مصادرنا جميعا[٣٩]. أما بلاطه فكان مباءة للمجون الذي شارك به هو نفسه وحاشيته والمقربون إليه. وعن هذا يقول اليعقوبي إن المتوكل هو "أول خليفة

أظهر العبث وأطلق في مجلسه الهزل والمضاحك وأشياء تركنا ذكرها ذاعت بين الناس... [كما] لم يكن المتوكل ممن يوصف بإفضال ولا جود"[٤٠]. ويتوسع المسعودي في وصف هذه الصورة قائلا: "لم يكن أحد ممن سلف من خلفاء بني العباس ظهر في مجلسه اللعب والمضاحك والهزل مما استفاض في الناس تركه إلا المتوكل، فإنه السابق إلى ذلك والمحدث له ... ولم يكن في وزرائه والمتقدمين من كتابه وقواده من يوصف بجود ولا إفضال، أو يتعالى عن مجون وطرب"[٤١]. ووصف أحد مصادرنا مجلسا من مجالس شرب المتوكل وما كان فيه من ترف وإسراف بالقول إنه "اشتهى أن يجعل كل ما تقع عليه عينه في يوم من أيام شربه أصفر، فنصبت له قبة صندل مذهبة مجللة بديباج أصفر مفروشة بديباج أصفر، وجعل بين يديه شراب أصفر في صواني ذهب، ولم يحضر من جواريه إلا الصفر عليهن ثياب قصب صفر، وكانت القبة منصوبة على بركة يجري فيها الماء، فأمر أن يجعل في مجاري الماء إليها الزعفران ليصفرّ الماء ويجري من البركة، ثم استعملوا العصفر والثياب المعصفرة القصب. فحُسب ما لزم على ذلك الزعفران والعصفر وثمن الثياب التي هلكت فكان خمسين ألف دينار"[٤٢]. إلا أن إسرافه وتبذيره تجليا أكثر في بناء قصوره المترفة، ومن أمثلة ذلك أنه أنفق على الماحوزة ألفي ألف دينار[٤٣]، وعلى البرج ألف ألف وسبع مئة ألف دينار[٤٤]، وعلى الهاروني والجوسق الجعفري أكثر من مئة ألف ألف درهم[٤٥].

إن هذه الصورة التي رسمتها مصادرنا للمتوكل تنفي بإطلاق أن يكون تعصبه على الفئات الثلاث التي ذكرنا نابعا من اعتبارات دينية أصبحت تلك الاعتبارات حقيقة أم كان يعتقد هو بصحتها. ويتضح ذلك جليا أكثر في الرسالة التي بعث بها الخليفة إلى ولاته والمتصلة بالتعامل مع أهل الذمة (التي كنا أشرنا إليها قبل). إذ عبثا نبحث في هذه الرسالة عن أي مرجع من القرآن الكريم أو السنة النبوية الشريفة عاد

إليه لإضفاء الشرعية الدينية على الأحكام التي أصدرها بحق أهل الذمة. والأثـر الوحيـد الذي أثر عنه أنه سعى لإضفاء الشرعية الدينية على إجراءاته كـان ذلـك المتصـل بـهدم الكنائس فقط دون سائر إجراءاته التي أمر عماله بأن يطبقوها علـى أهـل الذمـة. حتـى هذا الأثر يظل عرضة للتساؤل إذ لم يؤصل هذا الإجراء في مصدري التشريع الرئيسيين في الإسلام: القرآن والسنة. فيذكـر ابـن تيميـة أن المتوكـل "استشـار في ذلـك [أي في إجراءاته الخاصة بأهل الذمة] الإمام أحمد بن حنبل وغيره، وعهوده في ذلـك وجوابـات أحمد بن حنبل له معروفة"(٤٦). غـير إنـا لم نجـد تفصيـلات شـافية عـن مضمـون هـذه الاستشارة التي أشار إليها ابن تيمية باستثناء ما أورده تلميذه وزميلـه ابـن قيـم الجوزيـة نقلا عن كتاب (لم يصلنا في الحقيقة) بعنوان **أحكـام أهـل الملـل** لأبـي بكـر أحمـد بـن محمد الخلال الحنبلي، الإمام في هـذا المذهـب(٤٧)، والـذي نقـل عنـه ابـن القيـم(٤٨) أن المتوكل استفتى علماء وقتـه في هـدم الكنـائس والبيـع، فأجـابوه فبعـث بأجوبتـهم إلى الإمام أحمد، فأجابه بهدم كنائس سواد العراق. ونعلم من هذا الخـبر أن العلمـاء الذيـن استفتوا كانوا قد اختلفوا فيما بينهم، و لم يكن في أولئـك الذيـن كتبـوا أجوبتـهم أحـد يحتج بالحديث إلا أبا حسان الزيادي(٤٩). وقد رأى الإمام ابن حنبـل، عندمـا عرضـت الأجوبة عليه، أن أحاديث الزيادي ضعاف، فأسند هو حكمه إلى قـول منسـوب لعبـد الله بن عباس نص على أن "أيما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيـه كنيسـة، ولا يضربوا فيه ناقوسا، ولا يشربوا خمرا، وأيمـا مصـر مصرتـه العجـم ففتحـه الله علـى العرب فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا بعهدهم، ولا يكلفوهـم فـوق طاقتهم". ويلاحظ أن الإمام أحمد بن حنبل نفسه لم يجد نصا في القرآن والسنة لإضفاء الشرعية الدينية على الإجراء الذي قام به المتوكل، بل كان قصارى جـهده الاحتجـاج بقول منسوب لابن عباس.

إن ما أردنا أن نؤكده في هذا الجزء من الدراسة هو أن إجراءات المتوكل لم تكن ذات صلة بالدين من حيث هو معتقدات وممارسات سلوكية تنبع منها وتنسجم معها. وهذا يفضي بنا إلى البحث عن دوافع أخرى، دوافع "دنيوية"، كانت خلف تلك الإجراءات تلبست لبوس الدين وتلفعت بعباءته. ونجد تلك الدوافع في إطار الصراع على السلطة بين المتوكل الذي كان يناضل لتثبيت تسيده على العرش وانفراده بالحكم، وبين مناوئيه من أركان حكمه الذين كانوا يطمعون بتحجيمه وإخضاعه لإرادتهم وهيمنتهم، فكان أن لجأ المتوكل إلى البحث عن "قاعدة شعبية" ـ إن جاز استخدام هذا المصطلح الحديث لوصف تلك الحالة القديمة ـ توفر له الحماية والشرعية في الحكم، وقد وجد ذلك ممكنا في إظهار نفسه للناس في صورة المدافع عن الدين القويم والمنافح عن السنة لعلهم يوفرون له تلك القاعدة. وهذا الحكم على المتوكل نراه ينطلق أولا من إلقاء ضوء على ذلك الصراع.

عوامل الصراع

استخلف المتوكل بطريقة غير مسبوقة في التاريخ الإسلامي. فقد توفي سلفه الواثق دون أن يكون قد سمى من يرثه على العرش، أما ابنه الأكبر محمد فقد كان ما زال "غلاما أمرد"[٥٠]، لم تعتد مؤسسة الخلافة حتى ذاك أن ترى مَن في حداثة سنه يرتقي العرش. وإزاء الفراغ الذي حدث في المنصب فجأة التقى ستة كانوا يمثلون مراكز القوة والسلطة في الدولة ليختاروا الوريث: أحمد بن أبي دؤاد الإيادي، قاضي القضاة، ومحمد بن عبد الملك الزيات، الذي كان قد وزر للمعتصم وللواثق، وعمر بن فرج الرخجي وأحمد بن خالد أبو الوزير، وكانا من رؤساء الكتاب في عهد الواثق، وإيتاخ ووصيف من كبار قادة العسكر الترك. وفي هذا "المؤتمر" المصغر اتجهت الأنظار أولا إلى الطفل محمد بن الواثق، غير أن حداثة سنه استبعدته من الاختيار، فكان أن

أجمع هؤلاء القادة على جعفر أخي الخليفة المتوفى وابن المعتصم، فاختاروه خليفة ولقبوه المتوكل على الله(٥١).

وكانت تلك بداية الصراع. فقد ارتقى المتوكل إلى المنصب دون أن يكون موعودا به بل التقطه القادة التقاطا من أحد مجالس لهوه وصيروه خليفة(٥٢). وكان من الطبيعي أن يشعر هؤلاء بأنهم هم فعلا "أولياء نعمة" هذا الخليفة الجديد، فيتوقعوا منه الانصياع لهم والسير في ركابهم. وفي المقابل لم يكن المتوكل، كما ظهر ذلك من المواجهات التي خاضها مع أركان دولته، بالشخصية السهلة، بل كان على الرغم من مجونه قوي الشكيمة، مجابها، عصيا على الانقياد. وربما كانت هذه الصفات التي كان يتمتع بها هي التي دفعته بعد توليه الخلافة مباشرة إلى مناصبة من جعلوه خليفة العداء. فمن الواضح أنه كان بذلك يسعى إلى تحرير نفسه من سلطة هؤلاء القادة ورفع وصايتهم عليه. وفي هذا السبيل بدأ بمحمد بن عبد الملك الزيات الذي أقره على الوزارة مدة لم تتجاوز الشهرين ثم استعان بإيتاخ فصادر أمواله وقبض عليه وقتله في محبسه. وبعد أيام ثنّى بعمر بن فرج الرخجي الذي إن كان المتوكل قد أبقى على حياته فهو لم ينج من الحبس ومصادرة أمواله وضياعه وجواريه. ولم يمض غير قليل حتى لاقى هذا المصير نفسه أبو الوزير أحمد بن خالد الذي نكبه الخليفة وجرده من منصبه في الإدارة. أما أحمد بن أبي دؤاد فكان قد أصيب بالفالج في أثناء هذه الحملة المكثفة التي قادها المتوكل على أركان دولته (في السنة التالية لاستخلافه) إلا أنه لم يوفره فعزله ونكبه ونكب أسرته كما بينا قبل.

وإذا كان المتوكل قد استطاع أن يحقق هذه النتائج في التخلص من الشخصيات النافذة التي جاءت به إلى الحكم فكان يمكن أن تشكل قيدا على حريته وبالتالي تشاطره السلطة، فقد كان الأمر مختلفا مع جمهور الترك في دولته الذين ظهروا وكأنهم

أصحاب الدولة الحقيقيون دون الخليفة. ونستذكر أن المعتصم، الخليفة العباسي الثامن، كان هو أول من استعان بالترك ليكوّن منهم العمود الفقري لجيشه. وقد ارتقى الموهوبون من هؤلاء ليكونوا ليس فقط قادة للجيش وإنما ليصبحوا أكثر شخصيات الدولة نفوذا وقوة وسلطة. وكان المعتصم قد أبقى الأتراك تحت سيطرته إذ كانوا مواليه، وبالتالي كان ولاؤهم له شخصيا، فاتخذهم أدوات تنفيذية مطواعا لتنفيذ أغراضه العسكرية خاصة. إلا أن الزمام أفلت في زمن خليفته الواثق فقد ارتقى شأن الأتراك في دولته وأصبحوا يمثلون مركز قوة حقيقيا بعد أن أدمج الخليفة رؤساءهم في أجهزة الحكم وولاهم المناصب العالية فيها ففتح لهم الطريق واسعا للتدخل بشؤون الدولة[٥٣]. وقد ورث المتوكل هذا الوضع المعقد عن سلفيه، وورث معه هيمنة الترك على كثير من مناحي الحياة السياسية، إلى جانب الشؤون العسكرية، في الدولة. ومن الواضح من تطور الأحداث فيما بعد أن المتوكل كان عازما منذ أن تسلم منصب الخلافة على نقض هذا الواقع الذي ورثه عن الواثق خاصة، وتحرير إرادته من سيطرة الأتراك والاستئثار بالسلطة دونهم. فهو كما يسجل عنه المسعودي "جفا الموالي من الأتراك، واطرحهم، وحط مراتبهم، وعمل على الاستبداد بهم والاستظهار عليهم"[٥٤].

وقد كاد هذا الموقف يكلفه حياته – وهو ما زال في السنة الأولى لخلافته – على يدي إيتاخ أحد أبرز رؤساء الترك والذي كان إليه "الجيش والمغاربة والأتراك والموالي والبريد والحجابة ودار الخلافة"[٥٥]، أي معظم شؤون الدولة. فقد حدث أن المتوكل "شرب ليلة فعربد على إيتاخ" فهمّ هذا بقتله، إلا أن الخليفة اعتذر إليه صبيحة اليوم التالي واسترضاه[٥٦]. غير أن المتوكل كان مصمما منذ بداية حكمه كما يبدو على التخلص من هذا الرجل القوي إلا أنه كان ينتظر الفرصة المناسبة، أو الطريقة الأفضل التي تضمن له النجاح في تحقيق هذا الهدف. وقد وجد ذلك في إعمال الحيلة على

إيتاخ بإبعاده عن سامراء، عاصمة دولة الخلافة منذ أيام المعتصم، والقاعدة الأساسية لنفوذ الترك، والاستفراد به بعيدا عن موطن قوته العسكرية والبشرية. وكان ذلك بأن رتب الخليفة بأن يقوم إيتاخ بتأدية مناسك الحج (في موسم العام ٢٣٤هـ)، وهو قام بذلك فعلا، على أن يعود من الحجاز إلى بغداد بدلا من سامراء لتتم تصفيته هناك. وقد نجح هذا الترتيب، عندما قام إسحاق بن إبراهيم، أحد أبرز معاوني الخليفة وصاحب الشرطة في بغداد، بتدبير استقبال إيتاخ في بغداد بحجة "أن أمير المؤمنين أطال الله بقاءه قد أمر أن تدخل بغداد وأن يلقاك بنو هاشم ووجوه الناس، وأن تقعد لهم.. فتأمر لهم بجوائز". غير أن الاستقبال كان مختلفا، فما أن دخل إيتاخ بغداد حتى جرد من سلاحه وحجب عنه من كان في موكبه من معاونيه، وسيق هو واثنان من أبنائه واثنان من كتابه الرئيسيين إلى الحبس، ليقتل هناك بطريقة فريدة بأن حجب عنه الماء حتى مات عطشا. أما ابناه فقد بقيا في السجن طوال عهد المتوكل إلى أن أفرج عنهما خليفته المنتصر(٥٧). ويعلق أحمد بن المدبر، والذي شغل عدة مناصب إدارية في عهد المتوكل وعهود من تلاه من الخلفاء، على مقتل إيتاخ بعيدا عن سامراء بقوله "لو لم يؤخذ ببغداد ما قدروا على أخذه، ولو دخل إلى سامراء فأراد بأصحابه قتل جميع من خالفه أمكنه ذلك"(٥٨).

لقد مثلت سامراء المشكلة الكبرى في صراع المتوكل مع الترك فهي كانت قلعتهم الحصينة وموطن منعتهم، وهذا ما جعل الخليفة يقرر هجرها واتخاذ عاصمة بديلة منها. وقد دفعه هذا القرار إلى الهروب الشهير منها عندما توجه إلى دمشق ليتخذها عاصمة له. غير أن مقامه في دمشق لم يطل إلا ثمانية وثلاثين يوما من عام ٢٤٤هـ غادرها بعدها إلى سامراء. وحسب التفسير الرسمي للتخلي عن مشروعه في نقل العاصمة إليها ذكر أن المتوكل "استوبأ البلد، وذلك أن الهواء بها بارد ندي، والماء

ثقيل، والريح تهب مع العصر، فلا تزال تشتد حتى يمضي عامة الليل، وهي كثيرة البراغيث"(٥٩). غير أن الحقيقة لم تكن كذلك، إذ يفهم من مصادرنا أن سبب مغادرة المتوكل كان هربا من مؤامرة دبرها الترك على حياته. ويشير اليعقوبي إشارة غامضة إلى ذلك بقوله إن الخليفة "بلغه عن بعض الموالي من الأتراك أمر كرهه، فشخص عن دمشق إلى العراق"(٦٠). أما المسعودي فيعطي تقريرا أكثر تفصيلا(٦١) يصف فيه المؤامرة ويؤكد بوضوح أن "الأتراك قد رأوا أنهم يقتلون المتوكل بدمشق"، وقد وزعت رقاع في معسكره تؤكد هذه المؤامرة تقول: "إن جماعة من الغلمان والأتراك قد عزموا على الفتك بالخليفة في عسكره، ودبروا ذلك، واتفقوا عليه، وتعاقدوا على أن يأتوه من نواحي كذا ونواحي كذا". وقد راودت الخليفة الشكوك ببغا، أحد أكبر قادة الأتراك والذي كان بصحبته في دمشق، وهكذا عندما عزم على الرحيل منها أغرى بغا بأن يبقى فيها بأن عينه واليا عليها، وأقر عليه ما كان له "من رزق وحِباء ونُزُل ومعونة وكل سبب".

إن فشل المتوكل في اتخاذ دمشق عاصمة له لم يثنه عن قراره في اتخاذ عاصمة غير سامراء علها تبعده عن نفوذ الأتراك ومصدر قوتهم. وهكذا شرع بعد نحو سنة من عودته إلى العراق (أي في العام ٢٤٥هـ) ببناء مدينة جديدة عرفت باسم الجعفرية، أو الجعفري، كما سميت الماحوزة والمتوكلية، وقد أنفق على بنائها أكثر من ألفي ألف دينار (تعادل خمسين ألف ألف درهم) وانتقل إليها في المحرم من سنة ٢٤٦هـ[٦٢]. ويبدو أن المتوكل تفاءل أكثر مما كان يلزم باتخاذه هذه العاصمة الجديدة التي كونت لديه الاقتناع بأنه أصبح الآن حر الإرادة. فقد ذكر عنه أنه قال حين تم البناء "الآن علمت أني ملك، إذ بنيت لنفسي مدينة سكنتها"(٦٣). غير أن هذا التفاؤل لم يكن في محله. فمع تحول إدارات الدولة ومؤسساتها المدنية والعسكرية من سامراء إلى العاصمة

الجديدة، انتقل معها كذلك كل من كان في العاصمة القديمة من قوى بشرية بحيث لم يتغير الوضع في الجعفرية عما كان عليه قبل في سامراء. فوفقا لأحد مصادرنا(٦٤) أن المتوكل عندما انتقل إلى الجعفرية "انتقل معه عامة أهل سامراء حتى كادت تخلو".

لم يحل المتوكل مشكلته إذن مع من كانوا يسببون له الأرق من الأتراك ذوي السطوة الكبرى في دولته، بل كانت العاصمة الجديدة نذير شؤم عليه إذ لم يطل مقامه فيها غير أقل من عشرين شهرا انتهت بمقتله (في شوال من سنة ٢٤٧هـ) ليكون ذلك هو الفصل الأخير من صراعه مع الأتراك. بدأ هذا الفصل الدامي(٦٥) عندما قرر المتوكل أن يصادر أملاك وصيف وضياعه، وكان هذا أكبر قادة الأتراك في دولته وأكثرهم قوة ونفوذا، وأنشأ الكتب بذلك، بحيث تكون هذه المصادرة كما يبدو، مدخلا لمواجهته الحاسمة مع الزعماء الأتراك، إذ ذكر عنه أنه عزم على الفتك بوصيف نفسه وببغا، من القادة الكبار، وغيرهما من "قواد الأتراك ووجوههم". غير أن هؤلاء كانوا أسبق إلى الفعل فدبروا مع المنتصر، ابن الخليفة وولي عهده، خطة في غاية الإحكام دخلوا بموجبها قصره وهو في حالة انتشاء من السكر، فخبطوه بسيوفهم حتى قتلوه. وكان اشتراك المنتصر في المؤامرة بعد أن قرر أبوه إزاحته من خط الوراثة لمصلحة ابنه الآخر المعتز وللإهانات العديدة التي كان يتلقاها من الخليفة لكراهية كانت بين الرجلين.

وفي هذا الصراع الذي خاضه المتوكل مع الأتراك حتى اللحظة الأخيرة من حياته كان بحاجة إلى عصبية ما تشد أزره وتحميه مما قد يتعرض له من خطر. ونرانا نميل إلى أن الخليفة وجه نظره إلى العرب، في حالتين على الأقل، ليتخذ منهم درءا يحرسه من الأتراك. الحالة الأولى كانت عندما "ضم إلى وزيره عبيد الله بن يحيى بن خاقان نحوا من اثني عشر ألفا من العرب والصعاليك وغيرهم برسم المعتز وكان في حجره"(٦٦). وكان ابن خاقان قد تولى الوزارة للمتوكل في سنة ٢٣٦ هـ واستمر قائما فيها إلى

مقتل الخليفة. أما المعتز فهو الابن الثاني للمتوكل الذي جعله الخليفة سنة ٢٣٥هـ ثانيا في ولاية العهد بعد أخيه المنتصر، على أن يخلفه ثالثا المؤيد(٦٧). وكان المعتز آنذاك طفلا في الرابعة أو الخامسة من عمره، وبذلك يفهم تعبير أنه كان في حجر الوزير الذي أورده المسعودي. غير أن هذه الفرقة "من العرب والصعاليك وغيرهم" يغيب ذكرها عن مصادرنا جميعا طوال عهد المتوكل، إلى أن يظهر شيء شبيه بها عند مقتل الخليفة، لكن لحماية وزيره عبيد الله بن خاقان. فقد ذكر أنه صبيحة اليوم التالي للحادثة "اجتمع إلى عبيد الله أصحابه . . . من الأبناء والعجم والأرمن والزواقيل والأعراب والصعاليك وغيرهم، فقال بعضهم كانوا في زهاء عشرين ألف فارس، وقال آخرون كان معه ثلاثة عشر ألف رجل . . . وقال المقللون ما بين الخمسة آلاف إلى العشرة آلاف، فقالوا له: إنما كنت تصطنعنا لهذا اليوم، فأمر بأمرك، وأذنْ لنا نَمِل على القوم ميلة نقتل المنتصر ومن معه من الأتراك وغيرهم"(٦٨). غير أن الوزير رفض هذا العرض بحجة أن المعتز كان بأيدي الأتراك فخشي عليه أن يقتلوه. فإذا كان هؤلاء الذين هرعوا لنجدة ابن خاقان امتدادا للفرقة التي أنشأها المتوكل وعهد بها إليه من قبل، فقد أخطأ الخليفة الطريق إذ صب الماء في طاحونة وزيره الذي شكل من هذه الفرقة، أو ما هو شبيه بها، عصبية له وحرم المتوكل منها عندما كان في أصعب لحظات حياته.

أما الحالة الثانية فكانت عندما هرب من سامراء والوجود التركي فيها إلى دمشق ليتخذها عاصمة. وعلى الرغم من أنه ليس في مصادرنا ما يدل دلالة صريحة على أن المتوكل أقدم على هذه الخطوة للاستفادة من غلبة التكوين العربي على السكان في دمشق وبلاد الشام عامة، فإن تحليل الموقف، كما كان، يؤدي إلى الاستنتاج بأن اختيار المتوكل دمشق العربية كان سوف يضعه في موضع أفضل في مواجهته الترك

والتخلص من سطوتهم، في حال تمكن من استقطاب العرب هناك إلى صفه وتكوين عصبية خاصة به منهم. غير أنه في هذه الحالة جانبه التوفيق أيضا. فلم تكن الشام بعامة عباسية الهوى ليطمئن المتوكل إلى ولائها. ويضاف إلى ذلك أن علاقة الشام به شخصيا لم تكن سوية بل كان يشوبها الاضطراب والحذر بعد أن دخلت معه في غير مواجهة كادت تتحول إلى كارثة. من ذلك كان عندما أقدم في العام ٢٣٦ هـ على تعيين أفريدون التركي، أحد مماليكه، واليا على دمشق وسيره إليها في سبعة آلاف فارس، وكان هذا "ظالما فاتكا" وقد أباح له الخليفة القتل في دمشق ونهبها لمدة ثلاث ساعات، إلا أن المنية أصابت هذا القائد التركي وهو على أبواب المدينة فنجت دمشق من الكارثة التي دبرت لها[٦٩]. ومن ذلك أيضا التمرد الذي حدث في حمص سنة ٢٤٠هـ وما انتهى إليه من قتل وصلب شمل عددا كبيرا من وجوه المدينة وزعمائها[٧٠]. ومثل هذه المواجهات ما كان يمكن لها أن تنمحي من ذاكرة أهل الشام الذين اختار المتوكل عاصمتهم دمشق لتكون له ملجأ يقيه نفوذ الأتراك وسطوتهم.

الغلاف الديني

خاض المتوكل صراعه مع الأتراك أصحاب النفوذ والسلطة في دولته، ومع أركان هذه الدولة بعامة، والذي استطال مستمرا على مدى يزيد عن أربعة عشر عاما هي عمر ولايته، دون أن يمتلك عصبية حقيقية (إثنية أو قبائلية أو حزبية/ مذهبية) يحمي بها ظهره الذي ظل مكشوفا إلى ساعة مقتله. ومن هذا يمكن أن تفهم تماما دوافع مواقفه "الدينية" و"المذهبية" التي ناصب من خلالها المعتزلة وأهل الذمة والشيعة العداء على أنها كانت بحثا عن قاعدة عريضة من القوى السياسية والعقائدية النافذة في زمنه، وأيضا الشعبية، تسند حكمه الذي كان دائما معرضا للنقض، وتطيل أجل بقائه في

السلطة، وتعزز من دعائم شرعيته في الخلافة بشكل مغاير لتلك الشرعية التي أسبغها عليه أركان الدولة الستة عندما اختاروه للمنصب بعد وفاة سلفه الواثق.

وهذه القوى المشار إليها كانت ماثلة أكثر ما يكون فيما يعرف بأهل الحديث والسنة الذين أخذ خطرهم يتعاظم منذ مطلع القرن الثاني الهجري ومبدأ دولة بني العباس، حتى بلغوا من كثافة القوة وانتشارها مبلغا جعلهم قوة أيديولوجية ذات أسس وأركان عميقة في المجتمع، بل تطورت لتصبح "قوة موازية" لسلطة الخلافة[٧١]. وكان أئمة أهل الحديث والسنة يسندون قوتهم، المعنوية والمادية، إلى قواعد عريضة مكونة من تلامذة ومريدين وأتباع وجمهور كبير من العامة يتبعون نهجهم ويمحضونهم الولاء ويتلقون منهم الفقه والحديث والدين بإجمال. وفي مصادرنا أمثلة رقمية عديدة عن اتساع هذه "القواعد الشعبية". وعلى الرغم من تحفظنا على الأرقام إذ تبدو المبالغة فيها واضحة، فهي تبقى ذات قيمة للدلالة على اتساع هذه القواعد. فيذكر أن المحدث يزيد بن هارون (المتوفى سنة ٢٠٦هـ)، وكان من "الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر"، كان يحضر مجلسه سبعون ألف شخص[٧٢]. وعندما أمر المتوكل المحدثين بأن يحدثوا بما يخالف آراء المعتزلة "جلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضا نحو من ثلاثين ألف نفس"[٧٣]. وكان يجتمع في مجلس الإمام ابن حنبل زهاء خمسة آلاف أو يزيدون، نحو خمس مئة منهم يكتبون والباقي يتعلمون منه حسن الأدب والسمت. وعندما توفي هذا الإمام حضر جنازته ثماني مئة ألف من الرجال وستون ألف امرأة[٧٤]. ومثل هذه الجنازة الحاشدة كانت قبل للإمام أبي حنيفة، فعندما مات صُلي عليه ست مرات من كثرة الزحام[٧٥].

إن هذه الرموز، بما هي زعامات ذات سلطة شعبية وصوت مسموع وتأثير في العامة، هي التي كانت مخاطبة بإجراءات المتوكل، ومن خلالهم كان يخاطب أيضا

العامة، أو الرعية، التي كان يتشوف إلى اكتسابها إلى صفه وجلبها إلى طاعته وهو في صراع الموت مع أركان دولته. وفي هذا ينسب إليه قوله: "إن الخلفاء كانت تتعصب على الرعية لتطيعها، وأنا ألين لهم ليحبوني ويطيعوني"[٧٦]. وكانت الوسيلة الأكثر فعلا للوصول إلى هذه الغاية والأسرع طريقا للحصول على النتائج هي إظهار نفسه في زي المدافع عن الدين وعن الطريق القويم، أو "الميل إلى السنة"، حسب التعبير الذي يرد في مصادرنا. وفي هذا كان يسعى أحيانا إلى الإيحاء لزعامات أهل السنة والحديث بأنه في سبيله إلى التمذهب بأحد المذاهب السنية استرضاء لها وتقربا منها. فقد روى هشام بن عمار، وكان قاضيا عالما ومحدثا ومن القراء المشهورين (ت. سنة ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)[٧٧]، أنه سمع المتوكل يقول "واحسرتاه على محمد بن إدريس الشافعي [صاحب المذهب]، كنت أحب أن أكون في أيامه فأراه وأشاهده، وأتعلم منه، فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام وهو يقول: يا أيها الناس إن محمد بن إدريس المطلبي قد صار إلى رحمة الله، وخلف فيكم علما حسنا فاتبعوه تهدوا. ثم قال: اللهم ارحم محمد بن إدريس رحمة واسعة وسهّل علي حفظ مذهبه، وانفعني بذلك". ويستنتج السيوطي الذي أورد هذه الرواية "أن المتوكل كان متمذهبا بمذهب الشافعي، وهو أول من تمذهب من الخلفاء"[٧٨]. وبالإضافة إلى ذلك فقد حشر المتوكل نفسه في زمرة رواة الحديث حتى يكون أقرب لأهله وعلمائه إذ نجد في مصادرنا عددا من الأحاديث النبوية الشريفة تنتهي سلاسل أسانيدها إلى المتوكل نفسه[٧٩].

إن هذه الصورة التي أراد المتوكل أن يظهر نفسه في إطارها أخذ شعراؤه المتكسبون على عاتقهم مهمة إشاعتها وتثبيتها في أذهان الناس. ويمكن رصد عدد من المحاور التي سارت عليها حملة التعبئة العقائدية التي قادها هؤلاء لإضفاء الصبغة الدينية على الخليفة. ومن هذه كانت شرعية المتوكل نفسه في الخلافة. ونستذكر أن الشرعية التي أقام عليها العباسيون وجودهم في الحكم كانت قائمة على قاعدة أنهم ورثة النبي

صلى الله عليه وسلم باعتبارهم أبناء عمومته فهم أحق بذلك بميراثه. وقد انطبقت هذه القاعدة بالتأكيد على المتوكل نفسه. غير أن الطريقة التي أتى بها إلى الحكم، عندما قام أركان دولة أخيه وسلفه الواثق بجعله خليفة، كانت تنتقص بغير شك من معنى الشرعية التي أرادها العباسيون لأنفسهم والتي كانت تُضفى عليهم من خلال الحق الذي قد اكتسبه الخلفاء العباسيون (كما فعل الخلفاء الأمويون من قبلهم) بتسمية من يليهم في المنصب من داخل الأسرة نفسها في إطار نظام ولاية العهد الذي كان يهدف، من جملة أمور أخرى، إلى تأكيد استمرار مبدأ الشرعية. وقد واجه أحد شعراء البلاط هذه العورة في شرعية المتوكل بأن ثبت له حقا إلهيا في الخلافة بان اختاره الله لها ووهبها له دون تدبير بشري، تماما كما يختار الله أنبياءه بإرادته المتعالية فوق إرادة البشر. قال مروان بن أبي الجنوب[٨٠]:

كانت خلافة جعفر كنبوة جاءت بلا طلب ولا بتنحل
وهب الإله له الخلافة مثل ما وهب النبوة للنبي المرسل

وقد كرر الشاعر نفسه معنى تدخل إرادة الله في اختيار المتوكل للخلافة، مما يعطيه حقا فيها مختلفا عن حق كل من سبقوه، في غير قصيدة له يمدح فيها الخليفة، فهو القائل[٨١]:

تخيّر ربُ الناس للناس جعفرا فملّكه أمر العباد تخيّرا

ويلفت النظر هذا التشبيه الذي أجراه الشاعر في النموذج الأول بين المتوكل والنبي صلى الله عليه وسلم، وهو ليس وحده في هذا الشأن إذ نجد مثيلا له لدى الشاعر البحتري الذي تكسب هو أيضا من مدحه المتوكل. يقول في قصيدة له يصف فيها خروج المتوكل لصلاة الفطر[٨٢]:

فافتنّ فيك الناظرون فإصبع يُومي إليك بها وعين تنظر

يجدون رؤيتك التي فازوا بها   من أنعم الله التي لا تُكفر
ذكروا بطلعتك النبي فهللوا   لما طلعت من الصفوف وكبروا

إن تشبيه المتوكل بالنبي صلى الله عليه وسلم كان ضروريا لتأصيل معنى الشرعية في صلب الدين، فهو وريث للنبي ليس لأنه من أبناء عمومته فحسب، بل هو ريثه بما هو مشابهه وبما هو مختار من الله، أو مصطفى منه، ليحكم الناس امتدادا لما كان عليه النبي نفسه. وعلى هذا فإن مهمة المتوكل هنا، أو رسالته، هي إحياء السنة النبوية الشريفة وحمل الناس عليها بعد أن أصابها الضرر على أيدي المعتزلة خاصة الذين كفرتهم حملة المتوكل العقائدية ووصفتهم بالبدعة والإفك والزور. كما يقع في إطار هذه الرسالة إعادة اللحمة إلى عرى الدين التي كانت قد تفككت. وتبين القصيدة التالية[٨٣] التي قيلت في مدح المتوكل بعد إجراءاته التي اتخذها بحق المعتزلة هذه الصورة التي أراد أن يقدم فيها نفسه لجمهور أهل السنة والحديث والتي ضمنها الشاعر المفردات جميعا التي ذكرنا:

وبعد فإن السنة اليوم أصبحت   معززة حتى كأن لم تذلل
تصول وتسطو إذ أقيم منارها   وحُط منار الإفك والزور من عل
وولى أخو الإبداع في الدين هاربا   إلى النار يهوى مدبرا غير مقبل
شفى الله منهم بالخليفة جعفر   خليفته ذي السنة المتوكل
خليفة ربي وابن عم نبيه وخير   بني العباس مَن منهم ولي
وجامع شمل الدين بعد تشتت   وفاري رؤوس المارقين بمنصل
أطال لنا رب العباد بقاءه   سليما من الأهوال غير مبدل

وبوأه بالنصر للدين جنة يجاور في روضاتها خير مرسل

وقد ورد ما هو شبيه بهذه المفردات أيضا لدى البحتري في أبيات مدح بها المتوكل، منها[٨٤]:

أمير المؤمنين لقد سكنا إلى أيامك الغر الحسان

رددت الدين فذّا بعد ما قد أراه فرقتين تُخاصمان

قصمت الظالمين بكل أرض فأضحى الظلم مجهول المكان

إن قيام المتوكل بالسنة وفق الخطوط العريضة لهذه الحملة إنما هي مشيئة نبوية بُشر بها الخليفة في رؤيا تراءت له في منامه. فقد روج أحد شعراء بلاط الخليفة، علي بن الجهم السامي[٨٥]، الرواية التالية عن هذه الرؤيا قائلا: "وجه إلي أمير المؤمنين المتوكل، فأتيته، فقال: يا علي، رأيت النبي صلى الله عليه وسلم الساعة في المنام، فقمت إليه، فقال لي: تقوم إلي وأنت خليفة؟ فقلت: أبشر يا أمير المؤمنين، أما قيامك إليه فقيامك بالسنة، وقد عدك من الخلفاء"[٨٦].

لقد لاقت صورة المتوكل هذه، والتي روجتها له وسائط الدعاوة (الشعراء في زمنه)، بالإضافة إلى إجراءاته التي لفعت بالدين والمذهبية، قبولا حسنا لدى أهل السنة والحديث. فهذا إبراهيم بن محمد التيمي، احد المحدثين الثقات وقد عينه المتوكل قاضيا على البصرة[٨٧]، يفرد للمتوكل مكانة علية بين الخلفاء لا تضاهيها إلا مكانة الخليفة الراشد الأول أبي بكر الصديق، والخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز الذي عد خليفة راشدا خامسا، إذ كان يقول: "الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق قاتل أهل الردة حتى استجابوا له، وعمر بن عبد العزيز رد مظالم بني أمية، والمتوكل محا البدع وأظهر السنة"[٨٨]. وأكثر من ذلك هو ما كان من أمر الإمام أحمد بن حنبل الذي منح

المتوكل شهادة خطية تثني عليه وتمتدح عمله. فقد أمر الخليفة وزيره عبيد الله بن يحيى ابن خاقان أن يكتب إلى ابن حنبل يسأله عن أمر القرآن "لا مسألة امتحان ولكن مسألة معرفة وبصيرة"، فأملى الإمام على ابنه صالح رسالة وجهها إلى أمير المؤمنين جاء فيها: "إني أسأل الله أن يديم توفيق أمير المؤمنين، فقد كان الناس في خوض من الباطل واختلاف شديد يغتمسون فيه، حتى أفضت الخلافة إلى أمير المؤمنين، فنفى الله بأمير المؤمنين كل بدعة وانجلى عن الناس ما كانوا فيه من الذل وضيق المحابس، فصرف ذلك كله، وذهب به أمير المؤمنين، ووقع ذلك من المسلمين موقعا عظيما، ودعوا الله لأمير المؤمنين. فأسأل الله أن يستجيب في أمير المؤمنين صالح الدعاء، وأن يتم ذلك لأمير المؤمنين، وأن يزيد في نيته ويعينه على ما هو فيه"[٨٩]. إن هذه الإشارة الواردة عن دعاء المسلمين لأمير المؤمنين، كدليل على رضائهم عنه ترد في غير مصدر من مصادرنا القديمة، فيورد السيوطي أنه بعد أن أظهر المتوكل الميل إلى السنة ونصر أهلها "توفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له"[٩٠].

وغير ذلك، فقد اشتغلت الأسطورة لتضفي على المتوكل، بعد مقتله، ثوب القداسة ولتؤكد أن الله غفر له ذنوبه للسنّة التي أحياها. وكانت إحدى القنوات المهمة التي مرت بها هذه الأسطورة "الرؤى" التي كانت تلوح لرجال الحديث في مناماتهم والتي كان يدور فيها الحوار بين رجل الحديث والمتوكل عن مصيره بعد الموت. وقد أورد الخطيب البغدادي عددا كبيرا من هذه "الرؤى" التي رواها رجال الحديث المعاصرون للمتوكل[٩١]. ومن ذلك رواية علي بن إسماعيل، من رجال الحديث زمن المتوكل، الذي قال: "رأيت جعفر المتوكل بطرسوس في النوم وهو في النور جالس، قلت: المتوكل؟ قال: المتوكل. قلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي: قلت: بماذا؟ قال: بقليل من السنة أحييتها". ورواية عبد الله بن عبد الرحمن، وهو أحد الرحالين في طلب

الحديث والموصوفين بجمعه وحفظه، فقد قال: "رأيت المتوكل فيما يرى النائم فقلت: ما فعل بك ربك؟ قال: غفر لي ربي. قلت: غفر لك ربك وقد عملت ما عملت؟ قال: نعم، بالقليل من السنة التي أظهرتها".

وقد دخل في هذه الأسطورة هواتف الجان أيضا، أو ما هو شبيه بها، فقد روى عمر بن شيبان قائلا: "رأيت في الليلة التي قتل فيها المتوكل فيما يرى النائم حين أخذت مضجعي كأن آتيا أتاني فقال لي:

يا نائم العين في أقطار جثماني أفض دموعك يا عمرو بن شيبان
أما ترى الفتية الأرجاس ما فعلوا بالهاشمي وبالفتح بن خاقان
وافى إلى الله مظلوما فضج له أهل السموات من مثنى ووحدان
وسوف تأتيكم أخرى مسومة توقعوها لها شأن من الشان
فابكوا على جعفر وارثوا خليفتكم فقد بكاه جميع الإنس والجان"

وذهب غير هؤلاء وأمثالهم في الأسطورة إلى نهايتها عندما روى أحد كبار رجال الحديث في زمن المتوكل، وهو جعفر بن أبي عثمان الطيالسي، أنه سمع من بعض الزمازمة (الذين يحفظون زمزم) أن زمزم نفسها غارت ليلة قتل المتوكل[٩١]، في إشارة إلى حزن هذا المشعر الديني الشديد على موت الخليفة.

وليس القصد هنا مناقشة هذه الأخبار بل اتخذت للدلالة على الحفاوة التي قابل بها أهل الحديث والسنة إجراءات المتوكل الدينية. فإذا كانت هذه الأخبار قد صيغت بعيد مقتل الخليفة إلا أنها تؤكد أن حملته العقائدية في حياته كانت قد حققت غايتها في اكتسابه مكانة دينية خاصة لدى أهل الحديث والسنة بحيث انعكست هذه المكانة في "الرؤى" التي تحدث عنها هؤلاء والتي أدخلت المتوكل الجنة بغير موروابة وأكسبته

مرضاة الله. وقد ظل المتوكل يحتل هذه المكانة المتميزة عند أهل الحديث والسنة زمنا طويلا بعد وفاته. فهذا أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي المتوفى سنة ٥٢٠ هـ وكان من فقهاء المذهب المالكي[٩٢] يشيد بالمتوكل ويؤكد له هذه المنزلة التي رفعه إليها أهل السنة والحديث في عصره، فيقول: "إن أمير المؤمنين جعفر المتوكل أقصى اليهود والنصارى و لم يستعملهم وأذلهم وأقصاهم... وقرب منه أهل الحق وباعد عنه أهل الباطل والأهواء، فأحيى الله له الحق وأمات به أهل الباطل، فهو يذكر بذلك، ويُترحم عليه ما دامت الدنيا"[٩٣]. كذلك فعل ابن قيم الجوزية الإمام السلفي الكبير المتوفى سنة ٧٥١هـ عندما حشر المتوكل، لإجراءاته التي اتخذها ضد أهل الذمة، في إطار "الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة"[٩٤].

فاز المتوكل إذن بالمكانة التي كان يتوخاها لدى رجال الحديث والسنة. لكن ما ينبغي تأكيده هو أن ذلك لم يتحول إلى أي شكل من أشكال التأييد للخليفة في صراعه مع أركان دولته. فهنا كان فشل المتوكل ذريعا. ذلك أن تقربه من أهل الحديث والسنة إلى الدرجة التي جعلته أحيانا يتمسح بهم لم يستتبع مواقف منهم تشد ازره، كما لم تتبلور لتصبح شيئا أشبه بالعصبية له. فهؤلاء اكتفوا من المتوكل بأنه "أحيى السنة"، ووضع حدا للفتنة التي كانت قد استشرت قبل، وأنه أعاد لهم مكانتهم التي اغتصبها الثلاثة الخلفاء الذين سبقوه (المأمون فالمعتصم فالواثق). وغير ذلك، فإن صراع المتوكل مع الأتراك كان ينتمي إلى عالم آخر غير العالم الذي تقبل هؤلاء الرجال الخليفة في رحابه، فقد كان من جنس الصراع على السلطة والنفوذ، وهو ما كان منبت الجذور تماما بالمسائل العقائدية التي أخذ المتوكل على عاتقه مهمة التصدي لها. وبذلك فليس متوقعا أن يقحم رجال الحديث أنفسهم في هذا الصراع، أو يتخذوا منه موقفا، فهو لا يخصهم كما لا يعنيهم ما دام بعيدا عن عالمهم وعن اهتماماتهم.

بالإضافة إلى ذلك يمكن الافتراض، دون أن يخالف الافتراض الحقيقة، أن صورة المتوكل رجل ملذات ولهو وخمر وعربدة وإسراف وتبذير لم تكن غائبة عن أعين رجال الحديث والسنة. وبذلك فهم إن كانوا قد قبلوا منه إجراءاته التي التقت مع ما كانوا يؤمنون به فهم كانوا ينظرون إليه نظرة سلبية في سائر شخصيته. وهذا هو ما كانت تعبر عنها "الرؤى" في منامات رجال الحديث عندما كانوا يتوقفون إزاء المغفرة التي نالها المتوكل من الله تعالى عن ذنوبه والتي مسحتها إجراءاته بإظهار السنة. وهذه الذنوب التي تتطلب العفو، والتي كان رجال الحديث على علم بها ودراية، أشار إليها صالح بن أحمد بن حنبل في رواية له عن رؤيا رآها هو أيضا، فقال: "سهدت ليلة ثم نمت، فرأيت في نومي كأن رجلا يعرج به إلى السماء وقائلا يقول:

ملك يقاد إلى مليك عادل   متفضل في العفو ليس بجائر

ثم أصبحنا، فما أمسينا حتى جاء نعي المتوكل من سر من رأى إلى بغداد"[٩٥].

وإلى جانب هذا ينبغي أن يزاد التراث العريض الذي خلفته طائفة كبيرة من العلماء في مواقفهم المعارضة للسلطة العباسية. وفي هذا المجال تذكر مواقف العلماء في تأييد ثورة الأخوين الحسنيين محمد النفس الزكية وإبراهيم في كل من الحجاز والبصرة على التوالي ضد الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور (١٤٥هـ)، ومن هؤلاء كان الإمام أبو حنيفة الذي "كان يجهر في أمر إبراهيم جهرا شديدا"[٩٦]، وذكر عنه أنه كان على اتصال بإبراهيم في أثناء الثورة وأنه كان يقدم له نصائح عملية عن كيفية تطويرها[٩٧]. كذلك الإمام مالك بن أنس الذي أصدر من مكان إقامته في المدينة فتوى شرعية بجواز الخروج مع النفس الزكية على المنصور، كما أحل المسلمين من التزامهم بالبيعة التي أعطوها للخليفة، فـ "أنتم بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين"[٩٨]. وإلى هذين الإمامين وقف

أعلام كبار، من محدثين وفقهاء، في وجه الخليفة نفسه الذي اتهموه والعباسيين عامة بالظلم وبالانحراف عن العدل واغتصاب أموال المسلمين وناصبوهم العداء جهرا. ومن هؤلاء كان المجتهد سفيان الثوري[٩٩]، وعبد الرحمن بن أبي ذئب فقيه المدينة[١٠٠]، والفقيه عباد بن كثير[١٠١]. وفي مراحل لاحقة يبرز اسم أحمد بن نصر الخزاعي عاليا، وكان من أهل الحديث[١٠٢]، وقد بايعه الناس، في عهد المأمون عندما كان بعد في خراسان، على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم عاد وتحرك في بغداد في أواخر أيام الواثق ورتب لثورة ضده كشفت وهي ما تزال في المهد وانتهى أمره بالقتل بيد الخليفة نفسه[١٠٣].

ونرى أن هذا التراث الذي استنه أعلام كبار من الفقهاء والمحدثين في مواقفهم السلبية من السلطة العباسية كانت له امتداداته أيضا في زمن المتوكل. فإجراءات الخليفة الدينية والمذهبية لا تنفي إطلاقا حقيقة كونه حاكما شبيها بمن سبقه من الخلفاء العباسيين في الظلم ومجانبة العدل واغتصاب أموال المسلمين، وهي القضايا التي كانت العناصر الرئيسية التي انطلقت منها معارضة أولئك العلماء والفقهاء للسلطة العباسية. وهكذا فإذا كان أهل الحديث والسنة قد احتفوا بإجراءات المتوكل الدينية والمذهبية فإن ذلك لم يغمض عيونهم عن مضمون حكمه الذي يتناقض تماما مع مفهومهم عن حكم الشرع. ومثال أحمد بن حنبل هو خير دليل على ما ذهبنا إليه. فإذا كان الإمام قد منح المتوكل شهادة "حسن سلوك" على إجراءاته الخاصة بوقف المحنة (وهو ما كنا أشرنا إليه قبل) فإن رأيه عامة في الخلافة العباسية، وامتدادا في حكم المتوكل، كان سلبيا بإطلاق إلى الدرجة التي جعلته يتوقف عن التحديث في عهد هذا الخليفة وهو ما يمكن تفسيره على أنه نوع من الاحتجاج عليه والرفض لأوامره[١٠٤].

نجح المتوكل إذن في كسب أهل الحديث والسنة إلى إجراءاته العقائدية، لكنه فشل في أن يكوّن منهم حزبا له أو عصبية سياسية تسنده في صراعه مع الأتراك. وقد

امتد هذا الفشل أيضا إلى موقف العامة منه. وكانت العامة قد ظهرت كقوة سياسية مؤثرة في عدد من المناسبات التاريخية كما حدث في أثناء الصراع على السلطة بين الأمين والمأمون عندما انخرط العامة في بغداد في الصراع الدائر وخرجت من صفوفها قيادات خاصة بها[١٠٥]. وكذلك حركة الحسن بن الهرش في بداية عهد المأمون (سنة ١٩٨هـ) وقد "خرج يدعو إلى الرضى من آل محمد بزعمه في سفلة من الناس وجماعة كثيرة من الأعراب، فجبى الأموال وأغار على التجار"[١٠٦]، ثم حركة خالد الدريوش وسهل بن سلامة في زمن المأمون أيضا (سنة ٢٠١هـ) وكانت حركتهما موجهة ضد "الفساق" الذي كانوا من "بطانة السلطان" وقد عاثوا فسادا في بغداد، فكان أن التف الناس حول الرجلين، لكي يقاتلوا "كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان، سلطانا أم غيره"[١٠٧]، وهي جميعا حركات يمكن وصفها بأنها انتفاضات شعبية قامت بها العامة. كذلك لعبت العامة دورا أساسيا في حركة أحمد بن نصر الخزاعي الفاشلة في عهد الواثق.

وبخلاف ذلك لم يظهر للعامة صوت طوال عهد المتوكل يدل على اهتمام الناس بما كان يجري من مؤامرات في القصر، أو يدل على انهم كانوا معنيين بصراع الخليفة مع أركان دولته. ويمكن تفسير ذلك بأنه كان امتدادا لموقف أهل الحديث والسنة من الخليفة الذين كان لهم النفوذ الكبير في صفوف العامة، فكان حيادهم تجاه الصراع يجد صداه لدى العامة. وبالإضافة إلى ذلك فقد أثارت الإجراءات التي اتخذها المتوكل ضد العلويين غضب الناس، وخاصة فعلته المنكرة بتجريف قبر الحسين بن علي. فالحسين لم يكن رمزا شيعيا فحسب بل أحيط بقداسة إسلامية عامة رفعته إلى مرتبة الشهداء إلى جانب كونه سبط النبي صلى الله عليه وسلم، فكان أي اعتداء على هذا الرمز يعد انتهاكا لحرمة هذه القداسة وطعنا في مشاعر المسلمين. ويصف أحد مصادرنا ردود الفعل على هذه الفعلة التي ارتكبها المتوكل بحق قبر الحسين كما يلي[١٠٨]: "تألم

المسلمون من ذلك، وكتب أهل بغداد شتمه [أي المتوكل] على الحيطان والمساجد، وهجاه الشعراء، فمما قيل في ذلك:

بالله إن كانت أمية قد أتت   قتل ابن بنت نبيها مظلوما

فلقد أتاه بنو أبيه بمثله   هذا لعمري قبره مهدوما

أسفوا على أن لا يكونوا شاركوا   في قتله فتتبعوه رميما"

وإذا كانت العامة لم تبد اهتماما بما كان من أمر الصراع بين المتوكل والأتراك، فقد حركها مقتله وأثار مشاعرها وربما كان ذلك لما حف هذا الحدث من بعد مأساوي (تراجيدي) عندما شارك الابن (المنتصر) في اغتيال أبيه. غير أن هذه الحركة كانت عفوية وسرعان ما هدأت بعد أن قمعها المنتصر بقسوة وفظاظة. فقد ذكر "أنه لما كانت صبيحة اليوم الذي بويع فيه المنتصر شاع الخبر في الماحوزة [عاصمة جعفر المتوكل] بقتل جعفر، وتوافى الجند والشاكرية بباب العامة بالجعفري [هو الماحوزة نفسها] وغيرهم من الغوغاء والعوام، وكثر الناس وتسامعوا، وركب بعضهم بعضا ... فخرج [المنتصر] وبين يديه جماعة من المغاربة، فصاح بهم: يا كلاب! خذوهم. فحملوا على الناس فدفعوهم إلى الثلاثة الأبواب، فازدحم الناس ووقع بعضهم على بعض، ثم تفرقوا عن عدة ماتوا من الزحمة والدوس"[١٠٩]. وكانت هذه الحادثة هي الفصل الدامي الختامي من فصول سيرة المتوكل التي لم يخل أي منها من أعمال قتل وتآمر وتصفيات جسدية وأخرى معنوية.

الحواشي

(١) جلال الدين السيوطي ، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (د.ن، د.ت)، ص. ٣٤٧.

(٢) نص الرسالة في: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري- تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م. ٤، ص ص. ٦٤٢-٦٤٣.

(٣) أوفى ما كتب في هذا الموضوع وأكثره عمقا وتحليلا هو ما ورد لدى: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام** (عمان: دار الشروق، ١٩٨٩).

(٤) الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (بيروت : دار الكتاب العربي ، د.ت) ، م. ٤، ص. ١٤٢.

(٥) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، م. ٥، ص، ٨٣.

(٦) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١، ص. ٢٩٨.

(٧) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٧.

(٨) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١٠، ص. ٧٣.

(٩) **المصدر نفسه**، ص. ٣١٨.

(١٠) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط. ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣)، ج. ٤، ص. ٨٦.

(١١) أحمد بن واضح اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (بيروت: دار بيروت، ١٩٨٠)، م. ٢، ص ص. ٤٨٤-٤٨٥.

(١٢) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٦.

(١٣) القاضي أبو علي المحسن بن علي بن محمد التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق عبد الشالجي (بيروت: دار صادر، ١٩٧١-١٩٧٣)، ج. ٦، ص. ١٦٩.

(١٤) انظر أمثلة عنها لدى: الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١٠، ص ص. ٣١٩–٣٢٠.

(١٥) القاضي التنوخي، **المصدر المذكور**، ج. ٦، ص. ١٣٢.

(١٦) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١٩، ص. ٧٤.

(١٧) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٧.

(١٨) القاضي التنوخي، **المصدر المذكور**، ج. ٦، ص. ١٠١.

(١٩) انظر في ذلك عز الدين علي بن محمد ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ (بريل، ١٨٦٧، نسخة مصورة: بيروت: دار صادر، ١٩٧٩)، م. ٧، ص ص. ٥٩، ٧٥.

(٢٠) شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، تاريخ مقدمة المحقق ١٩٦٨)، م.١، ، ص. ٦٤. ويلاحظ ما ذهب إليه فهمي جدعان، **المرجع المذكور**، ص ص. ١٨٤–١٨٥، ٢٨٥–٢٨٦ من أن الإمام أحمد بن حنبل ظل في حالة حصار في زمن المتوكل، وظل ممتنعا من الحديث، منقطعا عن الناس إلى وفاته في ربيع الأول من سنة ٢٤١هـ.

(٢١) اليعقوبي ، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٤٨٥.

(٢٢) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ٦٩–٧١.

(٢٣) ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ٦٥.

(٢٤) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٦.

(٢٥) انظر ترجمته في : خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** ، الطبعة الرابعة (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٧٩)، المجلد ٢، ص. ١١٦.

(٢٦) ترجمته في **المصدر نفسه** ، ص. ١٢٣.

(٢٧) انظر ترجمته في: أبو سعد عبد الكريم بن محمد السمعاني، **الأنساب**، تحقيق عبد الله عمر البارودي (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨)، م. ١، ص. ١٥٠.

(٢٨) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص. ٥٩٧.

(٢٩) **المصدر نفسه** ، ص. ٥٩٩.

(٣٠) راجع **المصدر نفسه**، ص ص. ٦٠٠-٦٣٣؛ ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ٥٣؛ الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥ ، ص. ٩٢.

(٣١) ابن الأثير، **المصدر نفسه**، م. ٧، ص. ٥٥.

(٣٢) **الموقع نفسه**.

(٣٣) انظر في ذلك : ابن خلكان، **المصدر نفسه**، م. ٦، ص ص. ٣٩٥-٣٩٦، ٤٠٠-٤٠١ ؛ السيوطي، **المصدر المذكور**، ص ص. ٣٤٨-٣٤٩.

(٣٤) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٩٤؛ ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ٥٣؛ السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٧؛ ابن خلكان، **المصدر المذكور**، م. ٣، ص. ٣٦٥.

(٣٥) الطبري، المصدر المذكور، م. ٥، ص. ٨٧.

(٣٦) نص الرسالة في **المصدر نفسه**، ص ص. ٨٧-٨٩.

(٣٧) انظر: ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ٣٧.

(٣٨) المسعودي، **مروج... المصدر المذكور**، ج. ٤، ص. ١٢٢.

(٣٩) انظر نماذج من هذه الأخبار لدى كل من: المسعودي، **مروج... المصدر المذكور**، ج. ٤، ص. ١٢٠؛ ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ٤٣؛ الطبري، **المصد المذكور**، م. ٥، ص ص. ٨٥، ١١٠، ١١٤.

(٤٠) أحمد بن إسحاق المعروف باليعقوبي، **مشاكلة الناس لزمانهم**، تحقيق وليم ملورد (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٢)، ص. ٣٣.

(٤١) المسعودي، **مروج... المصدر المذكور**، ج. ٤، ص. ٨٦.

(٤٢) القاضي التنوخي، **المصدر المذكور**، ج. ١، ص ص. ٣٠١-٣٠٢.

(٤٣) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ١٠٧.

(٤٤) اليعقوبي، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٤٩١.

(٤٥) المسعودي، **مروج... المصدر المذكور**، ج. ٤. ص. ١٢٢.

(٤٦) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، ط. ٥، تحقيق ناصر بن عبد الكريم العقل (الرياض: مكتبة الرشيد وشركة الرياض للنشر والتوزيع، ١٩٩٦)، ج. ١، ص. ٣٣٠.

(٤٧) انظر ترجمته لدى: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، **كتاب الوافي بالوفيات**، ط. ٢، باعتناء محمد يوسف نجم (فيسبادن: دار النشر فرانز شتاينر، ١٩٨١)، ج. ٨، ص. ٩٩.

(٤٨) محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ط. ٢، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)، ص ص. ٦٨٥-٦٨٦، ٦٩٢-٦٩٣.

(٤٩) هو الحسن بن عثمان بن حماد المتوفى سنة ٢٤٢ هـ، وقد تولى قضاء بغداد للمتوكل. انظر ترجمته لدى: الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص ص. ٣٦٥-٣٦١.

(٥٠) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٧٨.

(٥١) انظر تفاصيل ذلك لدى: **المصدر نفسه**، ص٧٨-٧٩؛ ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص ص. ٣٣-٣٤.

(٥٢) روى الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٧٨، أن المتوكل أبلغ بوفاة الواثق وباختيار القادة له ليكون خليفة عندما كان قاعدا مع أبناء الترك وهو في قميص وسروال في إشارة إلى تبذله.

(٥٣) انظر المناصب العالية التي تولاها الأتراك في عهد الواثق لدى: إبراهيم سلمان الكروي، **نظام الوزارة في العصر العباسي الأول** (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة، ١٩٨٣)، ص ص. ٢١٧-٢١٨.

(٥٤) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **التنبيه والإشراف** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨١)، ص. ٣٢٩.

(٥٥) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٨٥.

(٥٦) **الموقع نفسه**.

(٥٧) التفاصيل في: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ٨٥-٨٦؛ ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص ص. ٤٦-٤٧.

(٥٨) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٨٦.

(٥٩) **المصدر نفسه**، ص. ١٠٦.

(٦٠) اليعقوبي، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٤٩١.

(٦١) المسعودي، **المصدر المذكور**، ج. ٤، ص ص. ١١٥-١١٧.

(٦٢) الأخبار عن هذه المدينة الجديدة لدى: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ١٠٧؛ اليعقوبي، م. ٢، ص. ٤٩٢.

(٦٣) شاكر مصطفى، **دولة بني العباس** (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٣)، ج. ٢، ص. ٤٤٨، نقلا عن: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، كتاب البلدان (النجف، ١٩٣٩، والقاهرة ١٩٣٧).

(٦٤) ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر، ١٩٧٧)، م. ٢، ص. ١٤٣.

(٦٥) تطورات الأحداث التي انتهت بمقتل المتوكل لدى: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ١١٢-١١٦؛ اليعقوبي، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٤٩٢؛ المسعودي، **المصدر المذكور**، ج. ٤، ص ص. ١١٧-١٢٢؛ محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقا، **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ص. ٢٣٧.

(٦٦) المسعودي، **التنبيه... المصدر المذكور**، ص. ٣٢٩.

(٦٧) انظر عقد المتوكل البيعة لأبنائه الثلاثة لدى: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ٨٩-٩٢.

(٦٨) الطبري، م. ٥، ص. ١١٦.

(٦٩) انظر فهمي جدعان، **المرجع المذكور**، ص. ١٧٨.

(٧٠) التفاصيل لدى: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ١٠٠؛ اليعقوبي، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٤٩٠.

(٧١) انظر فهمي جدعان، **المرجع المذكور**، ص ص. ٢٨٠-٢٨٢، مع أمثلة أوردها عن تعاظم الفعل السياسي لهذه القوة.

(٧٢) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١٤، ص. ٣٤٦.

(٧٣) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٦.

(٧٤) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٤، ص. ٤٢٢.

(٧٥) **المصدر نفسه**، م. ١٣، ص. ٤٢٣.

(٧٦) **المصدر نفسه**، م. ٧، ص. ١٦٦.

(٧٧) انظر ترجمته لدى: الزركلي، **المرجع المذكور**، م. ٨، ص. ٨٧.

(٧٨) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص ص. ٣٥٢-٣٥٣.

(٧٩) انظر أمثلة ذلك لدى: **المصدر نفسه**، ص ص. ٣٥٥-٣٥٦؛ الخطيب البغدادي ، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ١٦٦.

(٨٠) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ١١٧. والشعر من البسيط.

(٨١) **الموقع نفسه**. والشعر من الطويل.

(٨٢) ابن خلكان، **المصدر المذكور**، م. ٦، ص. ٢٥. والشعر من الكامل.

(٨٣) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٣٤٦. والشعر من الطويل.

(٨٤) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص ص. ١٦٩-١٧٠. والشعر من الوافر.

(٨٥) ترجمته لدى الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ١١، ص ص. ٣٦٧-٣٦٩.

(٨٦) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ١٧٠.

(٨٧) ترجمته لدى: **المصدر نفسه**، م. ٦، ص ص. ١٥٠-١٥٢.

(٨٨) **المصدر نفسه**، م. ٧، ص. ١٧٠.

(٨٩) فهمي جدعان، **المرجع المذكور**، ص. ١٨٤، ومصادره هناك خاصة منها: صالح بن أحمد بن حنبل، **سيرة الإمام أحمد ابن حنبل**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية)، ص ص. ١٢٠-١٣٠.

(٩٠) السيوطي، **المصدر نفسه**، ص. ٣٤٦.

(٩١) انظر في ذلك الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص ص.١٧٠-١٧٢. والشعر من البسيط.

(٩٣) ترجمته لدى ابن خلكان، **المصدر المذكور**، م. ٤، ص ص. ٢٦٢-٢٦٥.

(٩٤) محمد بن الوليد الطرطوشي، **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياتي (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٠)، ص. ٤٠٢.

(٩٥) ابن قيم الجوزية، **المصدر المذكور**، ج. ١، ص. ٢١٢.

(٩٦) الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٧، ص. ١٧١. والشعر من الكامل.

(٩٧) شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٨)، مجلد حوادث ووفيات ١٤١-١٦٠، ص. ٣١٠.

(٩٨) انظر الأصفهاني، **المصدر المذكور**، ص ص. ٣٦٦-٣٦٨.

(٩٩) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٤، ص. ٢٨١ح ابن الأثير، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ٥٣٢؛ السيوطي، ص. ٢٦١.

(١٠٠) انظر نماذج من مواقفه لدى: علي بن الحسن ابن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، تهذيب عبد القادر بدران (بيروت: دار المسيرة، د.ت)، م. ١، ص. ١٨٦؛ عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، تحقيق طه الزيني (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج. ٢، ص ص. ١٤٣؛ أحمد بن رجب الحنبلي، **الاستخراج لأحكام الخراج**، تحقيق عبد الله صديق (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ص. ٩٠.

(١٠١) انظر نماذج من مواقفه لدى: ابن قتيبة، **المصدر المذكور**، ج. ٢، ص ص. ١٤٤-١٤٥؛ الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٢، ص. ٢٩٩؛ أحمد بن محمد بن عبد ربه، **كتاب العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين وآخرين (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، م. ٢، ص. ٢٩٩

(١٠٢) انظر ابن عساكر، **المصدر المذكور**، م. ١، ص. ١٨٦.

(١٠٣) انظر ترجمته لدى: الخطيب البغدادي، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ١٧٣-١٨٠.

(١٠٤) التفاصيل لدى: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص ص. ٦٩-٧١.

(١٠٥) انظر تفصيلات العلاقة بين المتوكل وأحمد بن حنبل لدى: فهمي جدعان، **المرجع المذكور**، ص ص. ١٧٨-١٨٥، ٢٨٥-٢٨٩.

(١٠٦) انظر عن دور العامة في هذا الصراع: الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٤، ص ص. ٥٤٩-٥٦٥.

(١٠٧) **المصدر نفسه**، م. ٤، ص. ٥٩٠.

(١٠٨) **المصدر نفسه**، ص ص. ، ٦٠٢-٦٠٣.

(١٠٩) السيوطي، **المصدر المذكور**، ص. ٢٤٦. والشعر من الكامل.

(١١٠) الطبري، **المصدر المذكور**، م. ٥، ص. ١٢١.

التمثيل في عدم المماثلة

قراءة في جهود المفسرين

د. حواس بري
كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
جامعة السلطان قابوس

ملخص

تحتاج البلاغة العربية كغيرها من الدراسات المتصلة بالتراث العربي إلى القراءة المتأنية والمراجعة التي تسعى للاستدراك والإضافة، ولا تقف عند السائد والمتعارف في الدرس البلاغي وغيره.

لذلك سعت هذه الدراسة للكشف عن مسألة بلاغية أولاها المفسرون عناية كالتي أعطوها لغيرها. بيد أن المهتمين بالدرس البلاغي سكتوا عنها وقد تضمنت هذه المسألة موضوع "التمثيل في عدم المماثلة" وهو ذلك التركيب الجامع بين المتضادات المتعلقة بالمعتقدات وما ينتج عنها من تصرفات تصدر عن أصحابها، وقد ورد هذا التركيب في أساليب ثلاثة، وهي أسلوب الاستفهام الإنكاري، وأسلوب النهي، وأسلوب النفي، مما حدا بنا إلى نشر هذه الصفحة المطوية اعترافاً بجهود المفسرين وذاك ما يقتضيه العلم وتدعو إليه الثقافة الأصيلة.

Representation in Nonrepresentation: A Reading of the Works of Exegetes

Dr Hawwas Barri
College of Arts and Social Sciences
Sultan Qaboos University

Abstract

The Arabic rhetoric, like other studies related to Arabic heritage, needs thorough reading and revision, aiming at prevention and addition. It does not stop at the prevailing and known rhetoric lesson and others.

That is why this research sought to reveal a rhetoric problem that exegetes paid great attention to, like other problems, but researchers interested in rhetoric lesson stayed silent regarding it. The research inluded the subject of representation in nonrepresentation, which is the comprehensive composition between contradictories related to beliefs and behaviors resulted by its creators. This composition was stated in three pattern, which are denial interrogation pattern, prohibition pattern and negation patters. This drove us to unearth this folded page as an acknowledgement for exegetes efforts, due to what science requires and called upon by genuine education.

كثيراً ما تواجهنا نصوص من القرآن الكريم والشعر العربي وقد ركبت تركيباً يبدو للنظرة المتسرعة أن هذا الشاهد أو ذاك من قبيل السائد في الدرس البلاغي، بيد أننا إذا أمعنا النظر في تلك التراكيب نجدها تخالف المتعارف عليه، من حيث تركيبها ومن حيث مؤداها، في الوقت الذي نجد دراسي البلاغة العربية يهملون هذه التراكيب لكن المفسرين وقفوا وقفات متأنية عندما صاغوا المصطلح المناسب لها. فأما هذه النصوص التي طويت صفحتها ويحاول الباحث نشرها فيلخصها موضوع (التمثيل في عدم المماثلة)[1] اعتماداً على كتب التفسير التي اعتنت بدراسة هذا الموضوع، كما اعتنت بغيره من المباحث السائدة في الدرس البلاغي بل لأن هذا الموضوع وجد حياته في النصوص القرآنية، مما جعل المفسرين يقرؤونه قراءة متأنية، أكدوا فيها على أن القاعدة ثابتة وحكمها لا يطرد مع كل النصوص، بيد أن النصوص متحولة وتحتاج قراءتها إلى إمعان فكر وتدقيق نظر، يتخطى السائد ويتحدى المتعارف اعتماداً على القراءة الواعية بتلك العلاقات الكائنة بين التركيب والدلالة وذلك ما تحاول هذه الدراسة الكشف عنه.

وقبل البدء تجدر الإشارة إلى الكتب التي تناولت موضوع الأمثال في القرآن الكريم[2] ولم يتناول دارسوه موضوع الدراسة ولعل ذلك يعود إلى قراءتهم للأمثال في القرآن الكريم، اعتماداً على من سبقهم إليها، من القدامى كابن قيم الجوزية (ت٧٥١ هـ) الذي تناول موضوع أمثال القرآن وأهمل تركيب عدم التماثل أو الدراسات الحديثة التي يعود الفضل إلى أصحابها حين درسوا موضوع الأمثال دراسة مستقلة عما سبقها من الدراسات، وركزوا جهدهم في قراءة الأمثال من القرآن مباشرة، ودرسوها دراسة مستفيضة وتحمد لهم تلك الجهود التي تعد إضافة معتبرة في الدرس البلاغي المتصل بموضوع التمثيل القرآني.

نذكــر: الأمثال القرآنية[٣] والأمثال في القرآن لسميح الزين[٤] ومحمد قطب[٥] وموســوعة الأمــثال القرآنية للدكتور محمد عبد الوهاب عبد اللطيف وهي دراسات جديــرة بالقــراءة؛ لأن أصــحابها بذلوا فيها جهوداً طيبة. اتصلت بمضامين الأمثال، كشفوا من بينها جوانب نفسية وأخرى تربوية وثالثة تتعلق بما في أمثال القرآن من بناء محكم.

وظــل موضــوع التمثيل في عدم المماثلة، في حكم المنسي من الدرس البلاغي، وتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على جهود كوكبة من المفسرين قرأوا نصوص عدم التماثل من القرآن الكريم، قراءة هدتهم إليها رهافة إحساسهم ودقة شعورهم، وكيف لا! وهــم الذين اعتمدوا المنهج اللغوي والبياني، في دراسة القرآن وتفسيره، مما يجعل الحديث عن الموضوع في جهودهم من تقرير البدهي وتحصيل الحاصل.

أما هؤلاء المفسرون فهم: هود بن محكم الهواري (ت١٤٠هــ) والزمخشري (ت ٥٣٨هــ) والفخر الرازي (ت٦٠٦هــ)، والإمام القرطبي (ت ٦٧١هــ) والقمي[٦] وأبو حيان الأندلسي (ت٧٤٥هــ)، والألوسي الكبير (ت١٢٧٠هــ).

شيوع المصطلح عند المفسرين

بقــي أن نشير إلى أن مفهوم عدم التماثل أو ما كان بمعناه قد شاع عند هؤلاء المفســرين. وهذا عندما تناولوا النصوص المتعلقة بالتراكيب المتضمنة عدم التماثل بين هــذا الفريق وذاك أو بين غيرهما مما يعد من المتضادات في الشرائع أو العقائد، وحلل المفسرون تلك التراكيب القرآنية وإذا هم يتفطنون إلى أن الآية أو الآيات تنص على ما يؤكــد أن إنكــار المساواة أو عدم التماثل أو غيرها من المصطلحات التي وقفنا عليها عــندهم. ونقدمها فيما يلي: من ذلك ما ورد عند هود بن محكم الهواري في تفسيره: (لا يستويان)[٧] و(ليس سواء)[٨] و(ليسوا سواء)[٩].

وأما الزمخشري فنجده يستعمل مصطلحات تدل على عدم التماثل في تشافه من ذلك: انتفاء المثل[١٠] و(إنكار المساواة)[١١] و (إنكار المشابهة)[١٢]. وأما الفخر الرازي فتناول عدم التماثل، بما يدل على قراءته المتأنية وإفادته ممن سبقوه فعندما استقصينا آيات موضوع الدراسة عند المفسر كما استقصيناها عند غيره- وجدناه يستعمل مصطلحات كثيرة أثناء تفسيره تلك الآيات الشواهد، وجدنا جميع تلك المصطلحات تدل على عدم التماثل. وأجد في عرضها دليلاً على أن الفخر الرازي أولى تلك التراكيب عناية خاصة، مما حدا به أن يرصد لها المصطلحات المتعددة والمتفقة في آن: (إنكار الاستواء)[١٣] و(إنكار المساواة)[١٤] و(إنكار المماثلة)[١٥] و (التسوية غير جائزة)[١٦] و(الاستبعاد)[١٧] و (الفرق بين الفريقين)[١٨] و (فرق فارق)[١٩] و (غاية البعد)[٢٠] و (غاية التباعد)[٢١] و (طرفي التضاد)[٢٢] و (طريقة الإنكار).[٢٣]

وهذه المصطلحات التي تضمن المعنى ذاته، تدل على أن الإمام الرازي قد فهم تلك التراكيب التي فسرها، مما جعله يقدمها بمصطلحات مختلفة بيد أن جميعها تحمل مفهوماً واحداً، اعتماداً على تلك الآيات الشواهد وقد تضمنت عدم التماثل وتمحورت حوله ودلت عليه.

أما أبو حيان الأندلسي فوجدناه يستخدم كلمات تدل على عدم التماثل وقد وقفنا عليها في تفسيره (النهر المادمن البحر المحيط) وهذه الكلمات الدالة على عدم التماثل هي: (التباين)[٢٤] و(عدم الاستواء)[٢٥] و (المباينة)[٢٦] و(ليسا سيين)[٢٧] و(ليسا مشتبهين)[٢٨] و (انتفاء المماثلة)[٢٩] و (نفي المساواة).[٣٠]

أما الألوسي فقد استعمل ألفاظاً تدل على أنه يتبنى المصطلحات التي سبقه إليها من فسر القرآن قبله، مما جعله يأخذ المصطلحات التي استخدموها في أثناء تفسيرهم تلك الآيات التي دلت مضامينها على عدم التماثل ويضيف إليها ألفاظاً تدل على فهمه

قـــال: (تقرير الإنكار)[٣١] و (تقرير عدم التساوي)[٣٢] و(انتفاء المماثلة)[٣٣] و(إنكار التشبيه)[٣٤] و(شتان)[٣٥] و(لا يساوي)[٣٦] و (المباينة)[٣٧] و(نفي التساوي).[٣٨]

هكذا اتضح مصطلح انتفاء المماثلة عند المفسرين وفات غيرهم ولعل ذلك يعود إلى تطبـــيقهم المـــنهج البـــياني واللغوي تطبيقاً صارماً في تفسيرهم القرآن الكريم، مما جعلهم يقفون تلك الوقفات عند هذا الموضوع حال دراستهم نصوصه.

عرض نماذج من التمثيل في عدم المماثلة

قـــال تعـــالى: **﴿ أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير ﴾**.

ولنبدأ بما قاله هود بن محكم في هذه الآية من حيث منطوقها الذي أملاه التركيب الذي صيغت فيه. قال: "أفمن اتبع رضوان الله" الآية "أي كمن استوجب سخط الله، يقول أهما سواء؟ على الاستفهام أي أنهما ليسا سواء".[٣٩]

أمـــا الإمـــام الفخر الرازي، فقد أشار إلى ما في الآية السابقة، من وجوه سبقه المفسرون إليها، وكلها تدور حول معنى عدم المساواة، بين ما يصدر عن المؤمن وبين مـــا يصـــدر عن الكافر[٤٠] ثم قال: وقال القاضي كل واحد من هذه الوجوه صحيح ولكن لا يجوز قصر اللفظ عليه؛ لأن اللفظ عام. فوجب أن يتناول الكل؛ لأن كل من أقـــدم على الطاعة فهو داخل تحت قوله ﴿أفمن اتبع رضوان الله﴾ وكل من أخلد إلى مـــتابعة النفس والشهوة فهو داخل تحت قوله "كمن باء بسخط من الله" أقصى ما في الـــباب أن الآيـــة نازلـــة في واقعة معينة لكنك تعلم أن عموم اللفظ، لا يبطل لأجله خصوص السبب.[٤١]

وعــد كلام القاضي حول الآية المسألة الأولى ثم أعقبه بقوله: "أفمن اتبع" الهمزة فــيه للإنكـــار وعده المسألة الثانية[٤٢] ثم ساق الآية قوله تعالى: ﴿ **أم نجعل الذين ءامــنوا وعملــوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجــار**﴾[٤٣] ثم قــال: "واحتج القوم بهذه الآية على أنه لا يجوز من الله تعالى أن يدخل المطيعين النار وأن يدخل المذنبين الجنة، وقالوا: إنه تعالى، ذكر ذلك على سبيل الاستبعاد[٤٤] وعد هذا المسألة السادسة.

إن الاســتبعاد بــرأي الرازي، يوحي بمعنى عدم التماثل بين المؤمن المصلح وبين الكافــر المفسد، وذاك ما تقرر في ميزان العدل الإلهي القاضي بعدم التماثل بين المؤمن المتبع والكافر المبتدع. أما أبو حيان الأندلسي فقد أفاد من المفسرين الذين سبقوه، مما حــدا به إلى صياغة عبارته حول الآية صياغة تدل على مدى استيعابه موضوع عدم الــتماثل، فجعل يفسر الآية تفسيراً، يقابل فيه بين ما هو صادر من متضادات تمليهما عقــيدة الإيمــان وعقيدة الكفر، فقال "هذه استعارة بديعة جعل ما شرعه الله تعالى كالدلــيل الذي يتبعه من يهتدي به وجعل العاصي كالشخص الذي أمر أن يتبع شيئاً فنكص عن اتباعه ورجع مصحوباً بما يخالف الاتباع. وفي الآية من حيث المعنى حذف والــتقدير أفمــن اتــبع ما يؤول به إلى رضى الله عنه برضاه كمن لم يتبع ذلك، فباء بسخطه".[٤٥]

فقــد أجمع هؤلاء المفسرون وغيرهم على أن التماثل غير وارد البتة، فيما بدا من نظــم الآيــة الكــريمة؛ مما يدل على أن هؤلاء الأعلام الكرام قد قرؤوا النص قراءة استمدوها من ذلك التركيب وقد أعطى دلالة إنكار التشابه أو عدم التماثل أو غيرهما من المصطلحات السالفة الذكر بين من أطاع ربه وبين من اتبع هواه.

وما دام عدم التماثل هو المعنى المحوري الذي تضمنته الآية السابقة واتفقت حوله مفهوم المفسرين وأبانته فإن آراءهم تلك يدعمها السياق ويزيدها اتضاحاً تارة ويؤيدها سبب النزول تارة أخرى؛ مما يجعلنا نقف على تتمة الآية موضوع الدراسة- كونها تدعم المنحى الذي نحاه المفسرون، فإذا قرأنا الآية من أولها إلى قوله تعالى:﴿ **ومأواه جهنم وبئس المصير** ﴾ وأمعنا النظر فيما قاله الألوسي مثلاً فإننا نتأكد من توغل فكرة عدم التماثل بمضمون الآية وبما يمليه السياق. قال الألوسي "وفي الجملة احتمالان: الأول أن تكون مستأنفة مسوقة لبيان حال من باء بسخط ويفهم من مقابلة أن من اتبع الرضوان، كان مأواه الجنة ولم يذكر ذلك ليكون أبلغ في الزجر. وقيل لم يذكر مع الرضوان الجنة؛ لأن رضوان الله تعالى أكبر وهو مستلزم لكل نعيم وكون السخط مستلزماً لكل عقاب فيقتضي أن تذكر معه جهنم في حيز المنع لسبق الجمال الجلال فافهم".(٤٦)

فقد بين الألوسي بحسه اللطيف أن إيجاز الحذف أبلغ في الزجر؛ إذ لم تذكر الجنة مع الرضوان؛ لأن رحمة الله أوسع من أن تفيد وأما السخط فقد ذكرت معه جنهم لعلاقة اللزوم ومفهوم المقتضى، وفي ذلك دليل على أن الكافر لا ينفلت من عقاب الله أبداً. ولعله بهذا اتضح أن الآية الفذلكة أخذت حيزها من السياق بوصفها (مسوقة لبيان حال من باء بسخط) على حد تعبير الألوسي.(٤٧)

ثانياً: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾.(٤٨)

فقـــد فســـر الآية الإمام فخر الرازي وقبله الزمخشري[٤٨] ومن بعدهما أبو حيان الأندلسي، وقد وجدنا هؤلاء المفسرين ينطلقون في تفسير النص من منطلق واحد غير أننا سنكتفي بتفسير الرازي كونه الأعمق، قال في تفسيرها: قال أهل المعاني قد وصف الكفـــار بـــأهم أموات في قولـــــه:**﴿أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾** وأيضـــاً في قوله: **﴿ لينذر من كان حيا ﴾** وفي قوله **﴿ إنك لا تسمع الموتى ولا تســـمع الصـــم الدعاء ﴾** وفي قوله: **﴿ وما يستوي الأعمى والبصير﴾**. فلما جعل الكفر موتاً والكافر ميتاً جعل الهدى حياة والمهتدي حياً، وإنما جعل الكفر موتاً؛ لأنه جهـــل والجهل يوجب الحيرة والوقفة فهو كالموت الذي يوجب السكون وأيضاً الميت لا يهتدي إلى شيء والجاهل كذلك والهدى علم وبصر والعلم والبصر سبب لحصول الرشد والفوز بالنجاة.

وقوله: **﴿ وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس ﴾** عطف على قوله: **﴿فأحييناه﴾** فوجـــب أن يكون هذا النور مغايراً لتلك الحياة، وقوله: **﴿ يمشي به في الناس﴾** قال الفخـــر فإنـــه لا بـــد في الإبصار من أمرين: من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلـــك البصـــيرة، لا بد فيها من أمرين: من سلامة العقل ومن طلوع نور الوحي والتتريل".[٥٠]

ثم قـــال: "وأمـــا مثل الكافر فهو كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها، وفي قوله: ﴿ليس بخارج منها﴾ دقيقة عقلية وهي أن الشيء إذا دام حصوله مع الشيء، صار كالأمـــر الذاتي والصفة اللازمة له، فإذا دام كون الكافر في ظلمات الجهل والأخلاق الذمـــيمة، صـــارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية اللازمة له يعسر إزالتها عنه وأيضاً

الواقــف في الظــلمات يبقى متحيراً لا يهتدي إلى وجه صلاحه فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف". [٥١]

فقــد أبــان الإمام الرازي أن سلامة العقل لا بد لها من نور الوحي، شأنها شأن العــين؛ إذ لا معنى لها كجارحة بعيدة عن النور بغض النظر عن مصدره سواء أكان الشمس أو غيرها.

وذلك رمز للمؤمن وقد أنار الله بصيرته بنور الإيمان ونور الوحي. ثم نظر الإمام الــرازي، في المقابل إلى الكافر من وجهة نفسية بحتة حين بين اعتماداً على الآية- أن الكافــر يظــل حبيساً في ظلامه ورد ذلك إلى النفوس المنحرفة، حين تلازم الأخلاق الذمــيمة، حــتى يصــير الانحراف عندها كالأمر الذاتي فيها والصفة اللازمة لها، فلا تستطيع التخلص منها أو الاستغناء عنها.

أمــا أبو حيان فقد وقف وقفة تستدعي النظر كونها أبانت أن نور الإيمان الذي أحلــه الله في عبده المؤمن لا يحتكره لنفسه بل يشيعه بين الناس وفي هذا المعنى قال أبو حيان: "وفي الناس" إشارة إلى تنويره على نفسه وعلى غيره من الناس، فذكر أن منفعة المؤمــن ليســت مقتصرة على نفسه، وقابل تصرفه بالنور وملازمة النور له باستقرار الكافر في الظلمات، وكونه لا يفارقها وأكد ذلك بدخول الباء في خبر ليس". [٥٢]

وكما هو واضح فالفرق شاسع بين الإيمان والكفر، وبين النور والظلام وما هو في معــناهما أو بما يمكن أن يفسر الكلمتين المتضادتين برأي هود بن محكم والزمخشري والرازي وأبي حيان، وقد أكدوا جميعاً على أن عدم التماثل مصرح به في الآية السابقة وذاك ما يقره العقل السليم وتحكم به الشريعة السمحاء وهي تخاطب العقل حين تدع فيه نور الوحي ونور القرآن ونور الحكمة.

ثالثاً: ومن أمثلة التمثيل في عدم المماثلة قوله تعالى:﴿أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً لا يستوون﴾[٥٣] قال القرطبي: أي ليس المؤمن كالفاسق فلهذا آتينا هؤلاء المؤمنين الثواب العظيم[٥٤] وعن ابن عباس وغيره قال: نزلت ﴿أفمن كان مؤمناً﴾ في علي بن أبي طالب رضي الله عنه و"كمن كان فاسقاً" في الوليد بن عقبه بن أبي معيط. والمعنى أراد نفي المساواة هاهنا في الآية في الثواب في الدنيا في العدالة".[٥٥]

وأضاف أبو حيان "وأريد هنا- بالمؤمن والفاسق الجنس ولذلك جاء جمعاً في قوله: "لا يستوون" والفاسق هنا- الكافر ويبينه أنه فسق الكفر، التقسيم بعد ذلك، ثم بين عدم الاستواء بمقر كل واحد منهما وهو أن المؤمن له الجنة والفاسق له النار"[٥٦].

فقد نظر المفسرون إلى الآية نظرات أملاها النظم القاضي بنفي المساواة بين المؤمن والفاسق.

وأما تحليل هذا النظم برأينا- فينطلق ابتداء من همزة الإنكار؛ إنكار التماثل بين الفريقين، مما يجعل الكاف مسلوبة عقد المشابهة بين طرفي التشبيه، ويبقى حرف جر فقط وبه فإن عدم التماثل أملاه الاستفهام الإنكاري وأكدته جملة (لا يستوون) الواقعة موقع الجملة البيانية، أو المؤكدة لهذا الحكم الصادر عن الله تعالى.

وما دامت النماذج التي عرضناها شبيهة بالتي تأتي بعدها من حيث مؤداها وإن كانت ستختلف أو تتفق من حيث تركيبها فنرى أن نشرع في الحديث عن الموضوعات التي وردت في أسلوب التمثيل في عدم المماثلة لأهميته التي تجعل الباحث يقف عندها الوقفات التي تستحقها.

وستقوم هذه الدراسة على أساس الجمع بين الموضوعات التي وردت في أسلوب التمثيل في عدم المماثلة مقسمة تقسيماً موضوعياً ثم تقسيماً تركيبياً.

موضوعات التمثيل في عدم المماثلة

أ– في أسلوب الاستفهام الإنكاري

لقـــد تعددت الموضوعات والقضايا التي وردت في أسلوب الاستفهام الإنكاري؛ كقضـــية الإيمان والكفر وما ينتج عنهما من أخلاق متناقضة وأنماط سلوكية متضادة، كما تناولت أوجه المفاضلة بين الإسلام وغيره من الملل والنحل التي تدخل جميعاً تحت عقـــيدة الكفـــر، كمـــا اتسع أسلوب الاستفهام الإنكاري ليستوعب معاني أخرى كالصلاح والفساد والفجور وغيرها من المعاني..

١– ظلام الكفر ونور الإيمان

لا شـــك أن الكفر كالظلام والإيمان كالنور، إذ الجامع بين الكفر والظلام عدم الاهـــتداء في كل، والكافر يظل حائراً كونه ضل طريق الهدى. أما الإيمان فهو كالنور يهدي صاحبه إلى الطريق السوي، لا عوج فيه وبناء على اتباعه ذلك الطريق المستقيم فـــإن الوصول إلى الهدف المنشود مؤكد لا محالة. وباصطلاح البلاغيين أن الاهتداء في كـــل من النور والإيمان لا شك فيه. وفي هذا المعنى قدم القرآن الكريم صورة واضحة لظـــلام الكفر ونور الإيمان فقال تعالى: ﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[٥٧]

وحول هذا التمثيل الرائع كتب صاحب "كتر الدقائق" يقول:

"مـــثل بـــه من هداه الله تعالى وأنقذه من الضلال وجعل له نوراً يحتج به وآيات يـــتأمل بها في الأشياء فيميز بين الحق والباطل والمحق والمبطل.. (وقوله)﴿كمن مثله في

الظـــلمات ليس بخارج منها ﴾ هو مثل لمن بقي على الضلالة لا يفارقها بحال كذلك: كما زين للمؤمنين إيمانهم ﴿ زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾.(٥٨)

فقـــد شبه الكفر بالموت؛ لأنه لا جدوى من عمل يقوم به الكفار ومهما كانت أهمية هذا العمل، للمنفعة الخاصة أو للصالح العام فإن الالتفات إلى مثل هذا الجهد غير وارد من قبل الله تعالى وقد قال: ﴿ **مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف** ﴾.(٥٩)

فحســـنات الكافر لا يعتد بها ولا يعبأ بها لذلك لا توزن كونها صادرة عن كافر، ولا ينفع عمل مع كفر ولا جدوى من خطى يخطوها في سبيل نفسه أو من أجل الآخرين.

أمـــا حـــياة المؤمن فكلها نور؛ نور يضيء بصيرته ونور يضيء به على الآخرين فحياة المؤمن كلها نور وحركة وبركة.

وقد نظر المفسرون لهذه الآية نظرات اتفقت من حيث مدلولها وتفاوتت هممهم في اكتناه المعاني واستخلاصها من هذا التركيب القرآني العجيب.(٦٠)

- **الإيمان بالله والجهاد في سبيله افضل من سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام**

فقـــد تمحـــور هـــذا المعنى واتضح في قوله تعالى: ﴿ ۞ **أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ** ﴾(٦١) قـــال الإمـــام الألوسي في تفسير الآية: "والمعنى أجعلتم أهل الســـقاية والعمارة في الفضيلة وعلو الدرجة، كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في ســـبيله أو أجعلتم ذلك كالإيمان والجهاد وشتان ما بينهما: فإن السقاية والعمارة وإن

كانــتا- في أنفسهما من أعمال البر والخير لكنهما وإن خلتا عن القوادح- بمعزل أن يشبه أهلهما بأهل الإيمان والجهاد أو يشبه نفسهما بنفس الإيمان والجهاد وذلك قوله: "لا يستوون عند الله" أي لا يساوي الفريق الأول الثاني". (٦٢)

وقال القمي صاحب كنز الدقائق في تفسير الآية نفسها: "والمعنى إنكار أن يشبه المشركون وأعمالهم المحبطة بالمؤمنين وأعمالهم المثبتة ثم قرر ذلك بقوله "لا يستوون عند الله" وبـين عــدم تســاويهم بقوله: "والله لا يهدي القوم الظالمين" أي الكفرة ظلمة بالشــرك ومعــاداة الرســول ﷺ منهمكون في الضلالة فكيف يساوون بينهم وبين المؤمنين". (٦٣)

وبمــا تضمنته الآية وما قدمه المفسرون حولها من شروح أجمعت كلها على أن الإيمان بالله تعالى والجهاد في سبيله لا تسوّى بهما السقاية وعمارة المسجد الحرام؛ ذلك لأن العمــل المحــبط بمنزلة العمل المعدم، وبناء عليه عدَّ المفسرون المقارنة بين الفريقين يأباهــا مقــام الإيمان والجهاد, وقد بلور الإمام الرازي هذا المضمون بقوله: "والقول باعتــبار المقارنــة مما أغمض عنه المحققون لإباء المقام إياه كيف لا! وقد تبين حبوط أعمالهم بذلك الاعتبار وكونها بمنزلة العدم فتوبيخهم بعد على تشبيهها بالإيمان والجهاد إذ لا شيء أظهر بطلاناً من نسبة المعدوم إلى الموجود". (٦٤)

وبه تبين الفرق الشاسع بين الإيمان وما يتبعه من أعمال صالحة كالجهاد في سبيل الله والكفر وما يتولد عنه، هو في حكم العدم وإن كان في نظر أصحابه صالحاً.

- **الكافر كالأعمى**

شــبه القرآن الكريم الكافر بالأعمى؛ لأن الكافر يلازمه الظلام بضلاله عن الحق ولتعطــيل عقله عن أداء وظيفته التي خلق لأجلها وهي معرفة الحق من الباطل والظلام من النور. والأعمى لا يرى النور فضلاً عن تمييزه من الظلمة.

وقد ساق القرآن هذه الصورة بقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾[٦٥] قال ابن عباس نزلت في حمزة وأبي جهل ولما ذكر تعالى مثل المؤمن والكافر وذكر ما للمؤمن من الثواب وما للكافر من العقاب، ذكر استبعاد من يجعلها سواء وأنكر فقال:﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ ﴾ أي ليسا مشتبهين؛ لأن العالم بالشيء بصير به والجاهل به كالأعمى والمراد عمى البصيرة ولذلك قابله بالعلم. والهمزة للاستفهام والمراد به إنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل، في أن حال من علم أنما أنزل إليك من ربك الحق فاستجاب بمعزل من حال الجاهل الذي لم يستبصر فيستجيب كبعد ما بين الزبد والماء والخبث والإبريز ثم ذكر أنه لا يتذكر بالموعظة وضرب الأمثال إلا أصحاب العقول[٦٦]﴿ **إنما يتذكر أولوا الألباب**﴾.

قال الألوسي: أي العقول الخالصة المبرأة من متابعة الإلف ومعارضة الوهم والقصد بما ذكر، دفع ما يتوهم من أن الكفار عقلاء مع أهم غير متذكرين ولو نزلوا منزلة المجانين حسن ذلك".[٦٧]

وبهذه الموازنة تبين أن الكافر لا عقل له، وإذا قيل أن له عقلاً، فتباً له من عقل ما دام لا يهديه إلى خالقه ولذلك قال الزمخشري: "وبهذا الاحتباك يتضح أن الإيمان والعقل لا يفترقان ما دام مصدر النور لهما واحداً وهو نور الوحي ونور القرآن ونور الحكمة".[٦٨]

- **شتان ما بين المؤمن والفاسق**

يظل المؤمن متمتعاً بنعيم الاستقرار والعمل والعطاء ويبقى الخارج عن الإيمان،محروماً من خيرات الدين، دنيا وأخرى، وقد أنكر القرآن المساواة بين المؤمن والفاسق فقال: ﴿ **أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستونون**﴾.[٦٩]

قــال هود بن محكم: أي مشركاً أو منافقاً وهذا على الاستفهام[٧٠] (الإنكاري)، كما بينه القرطبي بقوله: "أي ليس المؤمن كالفاسق"[٧١] وأما صاحب كتر الدقائق فقال: "لا يستوون في الشرف والمثوبة، تأكيد وتصريح والجمع للحمل على المعنى".[٧٢]

أي معنى عدم التماثل وعدم المساواة بين المؤمن والفاسق، يدل عليهما الاستفهام الإنكـــاري وقـــد سلب وظيفة المشابهة من الكاف وأبقى لها وظيفة الجر ليس إلا! ثم أعقـــب عدم التماثل بجملتين بيانيتين تفرعتا عن كلمة (لا يستوون) فقال تعالى: "أما الذيـــن آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نزلاً بما كانوا يعملون. وأما الذين فســـقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون".

وهكذا اتضح أن عدم التماثل تقرر عقلاً ونقلاً وقد صيغ ذلك النظم وقد أخذت حـــروفه وكلماته وجمله بحجز بعضها فأكدت أن عدم التماثل بين الإيمان والفسق لا يمكـــن الشـــك فيه وقد أفصحت عن هذا المعنى الجملتان المفرعتان عن نفي المساواة المنصوص عليه من قبل.

- **لا يستوي المؤمن مع المفسد والتقي مع الفاجر**

لقـــد قـــرر العدل الإلهي عدم المساواة بين الإيمان والكفر ابتداء ومن ثم صارت أعمـــال المؤمن الصالحة لا تعدلها أعمال المفسد، وكذا أعمال التقي وأعمال الفاجر، ففـــريق الذين آمنوا وكسبوا في إيمانهم خيراً لا يماثله فريق الذين عثوا في الأرض فساداً قـــال تعالى:﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾[٧٣].

قـــال القـــرطبي: "وهذا رد على المرجئة؛ لأنهم يقولون، يجوز أن يكون المفسد كالصـــالح أو أرفـــع درجـــة منه"[٧٣] وذاك يدل على عدم تحليهم بالحكمة وتلبسهم بالسفاهة ويؤكد هذا ما ذهب إليه الزمخشري حين قال: "ومن سوى بينهم كان سفيهاً ولم يكن حكيماً".[٧٤]

أما أبو حيان فقال في تفسير الآية: "ذكر ما بين المؤمن عامل الصالحات والمفسد من التباين وأنهما ليسا سيين وقابل الصلاح بالفساد والتقوى والفجور. والاستفهام بأم في الموضـــعين استفهام إنكار، والمعنى أنه لا يستوي عند الله من أصلح ومن أفسد ولا مـــن اتقـــى ومن فجر"[٧٥] فقد سلب التماثل بين الطائفتين وتقرر ذلك بالاستفهام الإنكـــاري بأم في الموضعين موضع الصلاح والفساد وموضع التقوى والفجور. وعد الرازي أن الآية دليل على أن المجرم كافر؛ لأن الفسق والإجرام يتنافيان مع الإيمان.[٧٦]

- **موضوعات أسلوب النهي**

المتأمل في أسلوب النهي، يجد مضامينه، وردت لتنهي المؤمنين عن التشبه بالكفار والمنافقين واليهود، فضلاً عن النهي عن الغفلة ونقض المواثيق

- **النهي عن التشبه بالكفار**

فقـــد نهـــى الله تعالى المؤمنين عن التشبه بالكفار فيما اتصل بالنفس وما تمني به صاحبها من هواجس تدعي ساعة الإحساس بها، الذكاء والفطنة وتغفل عن ذكر الله وهـــو العليم بخبايا النفوس﴿ يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى ٱلصُّدُورُ ﴿١٩﴾ ﴾ وفي هذا النهي تربية المؤمن على اليقظة والتوكل على الله تعالى. قال جل ذكره:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَقَالُواْ لِإِخۡوَٰنِهِمۡ إِذَا ضَرَبُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ كَانُواْ غُزّٗى لَّوۡ كَانُواْ عِندَنَا مَا مَاتُواْ وَمَا قُتِلُواْ لِيَجۡعَلَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ حَسۡرَةٗ فِي قُلُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾(٧٧)

فقد نهى الله المؤمنين عن التشبه بالكفار، ليجعل الحسرة في قلوب الكافرين مسببة عن "حصول امتثال النهي وهو انتفاء المماثلة"(٧٨) وقال القمي في قوله: ﴿ ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم ﴾ متعلق بـ (قالوا) على أن اللام، لام العاقبة وقوله: ﴿ لا تكونوا كالذين كفروا﴾ أي لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول والاعتقاد ليجعله حسرة في قلوبهم! فذلك إشارة إلى ما دل عليه قولهم من الاعتقاد".(٧٩)

وقيل إلى ما دل عليه، أي لا تكونوا مثلهم ليجعل الله انتفاء كونكم مثلهم حسرة في قلوبهم، فإن مخالفتهم ومضادتهم مما يغمهم.(٨٠)

فقد نهى الله المؤمنين عن التشبه بالكافرين؛ لأن امتثال النهي يولد عند الكفار- الحسرة على ما فاتهم من بلوغ مقصد تثبيط المؤمنين عن الجهاد.

النهي عن تقليد اليهود والنصارى

لقد نهى القرآن الكريم المؤمنين عن تقليد اليهود والنصارى والتشبه بهم؛ لأن في ذلك مدعاة لانسلاخ المؤمن عن عقيدته ولغته وثقافته وساعتها يسهل على الآخر استعماره أو استدماره؛ لأنه بذلك الانبهار صار مغلوباً مولعاً بالغالب على حد تعبير ابن خلدون وواقع المسلمين شاهد على أنهم لم ينتهوا عما نهاهم الله عنه:

أ- الاختلاف المنطلق من الهوى:

قال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [٨١]

فقد اختلف اليهود والنصارى في الأمور المتصلة بعقائدهم فلم يتفقوا حول التوراة والإنجيل كما نزلتا بل حرفوهما إرضاء لشهواتهم فتوعدهم الله بالعذاب العظيم. قال هود بن محكم ذكروا عن عطاء قال، قال رسول الله: "لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبراً بشبر وذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جحر ضب لسلكتموه. قيل يا رسول الله، أهم اليهود والنصارى؟ قال فمن إذاً.[٨٢] فقد جاء الحديث الشريف يؤكد أن المسلمين سيقلدون اليهود والنصارى، وحال المسلمين يثبت صدق الرسول الأعظم كيف لا! وهو الذي "لا ينطق عن الهوى عن هو إلا وحي يوحى".[٨٣]

ب- النهي عن الاطمئنان لطول الأمد والغفلة عن الله

حرص الإسلام على تكوين المسلم تكويناً واعداً بكل خير؛ حيث يظل المسلم متعلقاً قلبه بالله، لا يغفل عن ذكره، وإن طال الأمد أو قصر، كان على يقين أن الله لن يتخلى عنه في مده العون وإذا كان في نعيم لم ينس الله بل يذكره شاكراً لأنعمه التي حباه بها. ولما تخلق اليهود ما نهى الله عباده أن يكونوا فقال: ﴿ ۞ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿١٦﴾ ﴾.

وأمـا سـبب نزول الآية فقيل كثر المزاح في شباب الصحابة فترلت (وكذلك) حذر المؤمنين عن التشبه ببني إسرائيل، في قساوة قلوبهم، حيث كانوا إذا سمعوا التوراة رقـوا وخشـعوا "فطال عليهم الأمد" وهو انتظار الفتح أو انتظار القيامة. "فقست قلوبهم" صلبت وصارت لا تنفعل للطاعات والخير.(٨٤)

إن التركيـب القاضـي، بعـدم التماثل والوارد في صيغة النهي- كما في الآية السابقة- يؤكده سبب الترول وذاك مما يبين العلاقة الجدلية بين التركيب والدلالة من جهة وسبب الترول والتركيب من جهة ثانية.

ثم أمـر الله تعالى المؤمنين بالتقوى وهاهم عن التشبه باليهود في الغفلة عن ذكره تعـالى. فقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾ ﴾.(٨٥)

فقد نبه الله المؤمنين ثم أمرهم بالتقوى وكرره على سبيل التوكيد لاختلافا متعلق الـتقوى؛ فالأولى في أداء الفرائض؛ لأنه مقترن بالعمل والثانية في ترك المعاصي؛ لأنه مقترن بالتهديد والوعيد.(٨٦)

وقولـه: ﴿لا تكونوا كالذين نسوا﴾ هم الكفار تركوا عبادة الله تعالى وامتثال ما أمر واجتناب ما نهى وهذا تنبيه على فرط غفلتهم واتباع شهواتهم "فأنساهم أنفسهم" حيـث لم يسـعوا بها في الخلاص من العذاب. وهذا من المجازاة بالذنب على الذنب؛ عوقبوا على نسيان رحمة الله تعالى بأن أنساهم أنفسهم.(٨٧)

وفي نهـي الله تعالى المؤمنين مجاراة الكفار والاقتداء بهم، في الغفلة بالإعراض عن ذكـر الله تعالى، فضلاً عن عبادته أولا وتناسي رحمته التي عمت كل شيء، ثانياً فإذا امتثل المؤمنون النهي كانوا الأحب والأقرب عند الله. ومما يدل على أن الذين نهى الله

عـــن التشبه بهم هم الكفار، الجملة البيانية الدالة على عدم التماثل بين المؤمن الذاكر والكافـــر الغـــافل قوله: ﴿لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائـــزون﴾ وهكـــذا اتضـــح أن التماثل والمساواة غير واردين على مستوى الاعتقاد ومستوى السلوك الجزاء ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ وشتان بين الفريقين.

النهي عن التشبه بالمنافقين

فقد نهى الله المسلمين عن التشبه بالمنافقين في ادعائهم السماع لما نزل من الوحي (وهـــم لا يسمعون)، وبين الزمخشري عدم استماعهم بقوله: "لأنهم ليسوا بمصدقين فكـــأنهم غـــير ســـامعين والمعنى أنكم تصدقون بالقرآن والنبوة، فإذا توليتم عن طاعة الرســـول في بعـــض الأمور كان تصديقكم كلا تصديق وأشبه سماعكم سماع من لا يؤمن". (٨٨)

وفي ذلـــك دليل على أن الإسلام كل لا يتجزأ والأخذ بالقرآن يجب أن يكون بكـــل ما تضمنه والاقتداء بالرسول يجب أن يكون على ذلك؛ لأن في الإعراض عن القرآن والسنة اقتداء بالمنافقين ولذلك نهى الله المؤمنين عن السير على منوالهم فقال:

﴿ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون﴾ (٨٩).

النهي عن نقض العهود والمواثيق

نهـــى القـــرآن الكريم عن نقض العهود بعد إبرامها وتوثيقها فيما بينهم؛ لأن في المحافظة عليها يعيش الناس في تعاون وثقة وكيف لا! وقد جعلوا الله عليهم كفيلاً. ولا شـــك أن مجتمعاً يعيش في رحاب هذا التعامل ينمو اقتصاده، وتعم الرحمة بين عباده. وقـــد وجـــد القرآن الكريم في تلك المرأة الحمقاء؛ تفك ما أبرمته طول النهار وسيلة إيضـــاح للذين ينقضون العهود بعد توثيقها فقال ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ

وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَٰثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَٰنَكُمْ دَخَلًۢا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ ٱللَّهُ بِهِۦ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾.[٩٠]

فقد أمر الله تعالى عباده الالتزام بالعهود والمواثيق التي أبرموها فيما بينهم ونهاهم عن نقضها "قمما بها بعد توثيقها باسم الله"[٩١] لأن "الوفاء بالعهد هو الضمان لبقاء عنصـــر الثقة في التعامل بين الناس، وبدون هذه الثقة، لا يقوم مجتمع ولا تقوم إنسانية والنص يخجل المتعاهدين أن ينقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلوا الله كفيلاً عليهم وأشهدوه على عهودهم وجعلوه كافلاً للوفاء بها".[٩٢]

ولكي يزهد الناس في هذا التعامل اللاأخلاقي قدمه في صورة لا تدل على الحكمة والدهـــاء بل تدل على الحماقة والبلادة، فنهى المؤمنين عن التشبه بالمرأة الورهاء، تبرم فتل غزلها ثم تنقضه نكثاً (من بعد قوة).

وقصـــة المـــرأة جيء بها على سبيل الإيضاح وضرب المثل، ثم بين للناس كيف ينقض الجاهليون عهودهم فقال ﴿تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم﴾ قال أبو حيان "جعلوا الأيمان ذريعة إلى الخدع والغدر وذلك أن المحلوف له مطمئن فيمكن للحالف ضره بما يـــريده. قـــالوا أنزلت في العرب كانوا إذا حالفوا قبيلة فجاء أكثر منها عدداً حالفوه وغدروا بالتي كانت أقل".[٩٣] ولا ينطبق هذا على كل العرب بل يشمل بعضهم وهم الذين عنتهم الآية الكريمة.

وهكـــذا تبين أن الآية في سياق النهي عالجت مسألة خطيرة تتصل ببناء المجتمع المسلم على أساس الثقة التي تعد أهم ركن من أركان التعامل الاقتصادي، فضلاً على التعامل الواسع فيما بين المسلمين.

الرسول ينهاه ربه عن التشبه بمن كان من الأنبياء في خلقه ضيق

نهى الله تعالى نبيه الأكرم محمداً ﷺ التشبه بيونس عليه السلام حالة لم يطق حمل النبوة، وكان النهي درساً وعبرة؛ لأن النبوة ليس أمراً هيناً ولا يقدر عليها إلا الأنبياء وقد خلقوا لها.

جـــاء في البداية والنهاية ما نصه(٩٤) قال عثمان بن أبي شيبة حدثنا عبد الله بن عامـــر، حدثني ربيعة بن أبي عبد الرحمن قال سمعت ابن منبه اليماني يقول: "إن للنبوة أثقـــالاً ومؤنـــة، لا يحملها إلا القوي وإن يونس بن متى كان عبداً صالحاً وكان في خلقه ضيق فلما حملت عليه النبوة تفسخ الربع تحت الحمل فرفضها من يده وخرج هارباً. فقال الله تعالى لنبيه ﴿فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل﴾" وقال: "فاصبر لحكم ربك ولا تكـــن كصاحب الحوت إذ نادى وهو مكظوم"﴿ لَّوْلَآ أَن تَدَٰرَكَهُۥ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ لَنُبِذَ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ ۝ فَٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾.(٩٧)

قـــال الزمخشـــري: "والمعنى لا يوجد منك ما وجد من "يونس عليه السلام" من الضـــجر والمغاضبة فتبتلي ببلائه.. (وقد) أنعم الله عليه بالتوبة وتاب عليه.. لولا توبته كانت حاله على الذم" ولذلك "رد الله إليه الوحي وشفعه في نفسه وقومه".(٩٨)

أمـــا مناسبة نزول الآية لتذكير النبي ﷺ "فروي أنها نزلت بأحد حين حل برسول الله ما حل به فأراد أن يدعو على الذين انهزموا وقيل حين أراد أن يدعو على ثقيف".(٩٩)

ولا شك أن الرسول ﷺ امتثل لنهي ربه له فكان أن شهد له بسعة الصدر وكرم الخلق فقال: "**وإنك لعلى خلق عظيم**"، وسئلت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- عن خلق الرسول فقالت: كان خلقه القرآن.

ثالثاً: موضوعات أسلوب النفي

ورد التمثـيل في عـدم المماثلـة في أسلوب النفي في ثلاثة مواضع وسنأتي إلى دراسـتها لاحقـاً. أما أسلوب النفي فيقصد به ذلك التركيب الذي يكون المشبه فيه مسبوقاً بنفي وقد ورد النفي في النماذج الثلاثة بالفعل الناسخ "ليس" فما هي الآيات التي تضمنت هذا الأسلوب؟ وما مضامينها؟

ليس لله مثيل

مـا دام الله هو الخالق المتصف بصفات الجمال والجلال دون غيره، أخبر عباده وأحاطهم علماً بأن لا مثيل له فقال: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".[١٠٠]

قـال القمي في تفسير الآية "أي ليس مثله شيء يزاوجه ويناسبه. والمراد من مثله ذاتـه فإنـه إذا نفـي عمـن يناسبه ويسد مسده، كان نفيه عنه أولى"[١٠١] وورود الكاف في (كمثله) يدل على نفي التشبيه من كل وجه.[١٠٢]

أما الإمام علي -كرم الله وجهه- فقال في تفسير الآية "ولا له مثل فيعرف بمثله"[١٠٣] فوسـيلة الإيضاح أو المقارنة أو المقاربة أو غيرها من الألفاظ الدالة على المشابهة، لا معنى لهـا في جانـب الـذات العلـية. وفي هذا المعنى نجد الإمام القمي يكتب كلاماً جديراً بـالوقوف والإشـادة حين قال" ولا يخطر ببال أولى الروايات خاطرة من تقدير جلال عـزته لبعده أن يكون في قوى المحدودين؛ لأنه خلاف خلقه فلا شبه له في المخلوقين إنما

يشبه الشيء بعديله، فأما ما لا عديل له فكيف يشبه بغير مثاله؟"[١٠٤] سبحانك رب لا إله إلى أنت.

فقد دل التركيب على الكمال المطلق للذات العلية وبه صار مستحيلاً أن يكون لــه مثــيل؛ لأنه الخالق وغيره المخلوق وكل ما في الوجود فاقد والله تعالى وحده هو الواجد.

فقــد دل التركيب (ليس كمثله شيء) على أن لا مثيل لله تعالى، فسلب المشابهة عن غيره لذاته العلية بالفعل الناسخ (ليس) وبه صارت الكاف حرف جر زائد لتوكيد الــنفي (لــيس مثله شيء). وسلب المشابهة هنا- ورد دون استثناء والدال على ذلك كلمة (شيء) الموغلة في التنكير.

نساء النبي أفضل النساء

قال تعالى: **"يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً"**.[١٠٥]

عــندما اختار الله سبحانه نبيه محمد ﷺ واصطفاه فكان سيد الأنبياء وخاتمهم؛ وتــبعاً لذلــك كانــت نساء المصطفى أمهات المؤمنين، وقد دل التركيب على هذا التشــريف الحاصل لهؤلاء النسوة كونهن نساءه ﷺ والإضافة في قوله (يا نساء النبي) إضــافة تشــريف وبــذاك الشرف الذي نلنه كن خير النساء. قال الزمخشري "لستن كجماعة واحدة من جماعات النساء أي إذا تقصيت أمة النساء جماعة جماعة، لم توجد مــنهن جماعة تساويكن في الفضل والسابقة"[١٠٦] ويفهم من كلام الزمخشري، أنه إذا كانت نساء النبي ﷺ مجموعات أفضل من غيرهن فإن الواحدة منهن أفضل من غيرها، بفحوى الخطاب وعلاقة اللزوم.

الأنثى المصطفاه أفضل من الذكر المأمول

حـــين نذرت امرأة عمران أن ما في بطنها محرر لخدمة بيت الله، وكانت تأمل أن تلد ذكـــراً لأنه المؤهل بخلقته لتلك المهمة، وشاءت العناية الربانية أن تختار لها أنثى لكنها ليست كالإناث بل أحسن من الذكر المأمول قال تعالى: "إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك مـــا في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم"(١٠٧).

قال الزمخشري: فإن قلت فلم قالت إني وضعتها أنثى وما أرادت إلى هذا القول؟

قلت: قالته تحسراً على ما أرادت من خيبة رجائها وعكس تقديرها فتحزنت إلى ربها لأنها كانت ترجو وتقدر أن تلد ذكراً ولذلك نذرته محرراً للسدانة.

ولتكـــلمها بذلـــك عـــلى وجه التحسر والتحزن قال الله تعالى: "والله أعلم بما وضـــعت" تعظـــيماً لموضوعها وتجهيلاً لها بقدر ما وهب لها منه، ومعناه: والله أعلم بالشيء الذي وضعت وما علق به من عظائم الأمور وأن يجعله وولده آية للعالمين وهي جاهلة بذلك لا تعلم شيئاً". (١٠٨)

أمـــا قوله: "وليس الذكر كالأنثى" هو بيان لما في قوله: "والله أعلم بما وضعت" من التعظيم للموضوع والرفع منه ومعناه وليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت لها". (١٠٩)

وكما ترى فإن النظم القرآني كشف أن الأنثى التي لم تكن في الحسبان أفضل من الذكـــر الذي عاشت امرأة عمران تنتظره. فالذكر مسلوب المفاضلة بالاصطفاء، لأن الحديـــث في السورة ابتدأ بالاصطفاء حيث قال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةَۢ بَعۡضُهَا مِنۢ

بَعْضٍ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ ﴾[١١٠] ثم أعقـــب ذلك بإذ التفسيرية. وكانت مريم أنموذجاً للاصطفاء فكانت أفضل من الذكر لارتباطها بسلسلة النبوة، والنظم أبان دقة التركيب كما سنرى عند دراسة التراكيب.

دراسة تراكيب التمثيل في عدم المماثلة

أولاً: تراكيب الاستفهام الإنكاري

ورد التمثـــيل في عدم المماثلة في أسلوب الاستفهام الإنكاري، في القرآن الكريم بصورة لافتة تستدعي وقفة فما تعريف هذا التركيب؟

هـــو ذلك التركيب المفتتح بالاستفهام الدال على إنكار التماثل أو التساوي بين القضـــايا المتضادة والمسائل المتعارضة سواء ما تعلق منها بالألوهية أو اتصل بالربوبية. وفـــيما يلي نحاول دراسة هذه التراكيب لنقف على ما يجب الوقوف عنده من عناصر تعد في غاية الأهمية والدقة. قال تعالى ﴿ ۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩﴾ ﴾.[١١١]

قدمـــت همزة الإنكار على الفاء؛ لأن لها صدر الكلام[١١٢] والتقدير فأمن[١١٣]. وتقـــديم الهمـــزة جيء به "لإنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل"[١١٤] أي أن الاستفهام أنكر أن تكون الكاف للتشبيه، وبه لم يعد للتركيب السائد وجود يستدعي الحديث؛ لأن التمثيل في عدم المماثلة أبقى على الأداة (بوصفها الجارة) وطرفي التشبيه بيد أنه كسر القاعدة وانزاح عنها إلى قاعدة تخصه.

وقـــد تفطـــن المفسرون لهذا الانزياح فوصفوه الوصف اللائق -كما رأينا- في مقدمة هذه الدراسة. وهذه هي الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية فتلخصها الجملة البيانية التي تأتي عقب (المشبه به) وقد سلب منه أو أنكر عليه أن يكون شبيهاً بالمشبه أو قريباً منه. ففي الآية السابقة بعد أن ذكر الله تعالى: "إنكار أن تقع شبهة بعد ما ضرب من المثل في أن حال من علم (أنما أنزل إليك من ربك الحق)، فاستجاب بمعزل من حال الجاهل الذي لم يستبصر فيستجيب كبعد ما بين الزبد والماء والخبث والإبريز"(١١٥) جاء بالجملة البيانية ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ وهم الذين عملوا على ما اقتضته عقولهم فنظروا واستبصروا. وعند التأمل في التركيب الأول مضافاً إليه الجملة البيانية، يتضح أن المشبه أفضل من المشبه به عقلاً وعقيدة وبه تضامن التركيب والدلالة المفضية إلى أن المبصر أحسن من الأعمى، وهذا لا يختلف حوله عاقلان. وقد دل تحليل المثال القرآني على بلاغة النص وإعجازه إذ جمع بين الأسلوب المحكم والمعنى العميق لما ينبغي أن يكون عليه العاقل. ومثل هذا التركيب نجده في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾.(١١٦)

ذكر التباين بين من يخلق وهو الباري وبين من لا يخلق وهي الأصنام، وجيء بـ (من) في الثاني لاشتمال المعبود غير الله على من يعقل وما لا يعقل فقد أنكر الله تعالى على المشركين حين جعلوا الخالق جل في علاه كالأصنام لاعتقادهم أن لها تأثيراً وأفعالاً ثم أعقب جملة الإنكار بجملة بيانية جاءت في أسلوب الاستفهام الداعي إلى التفكر والتدبر "أفلا تذكرون".

ومثل هذه الجملة البيانية التي ترد في أسلوب الاستفهام قوله تعالى ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ فجملة (ما لكم

كيف تحكمون) جملة بيانية وردت في أسلوب الاستفهام الإنكاري حيث أنكر الحق أن يحكموا هذا الحكم الأعوج كما قال الزمخشري.

وقد تأتي الجملة المفصولة عن تركيب عدم التماثل لتؤكد التباين الحاصل بين من اتبع رضوان الله ومن باء بسخط منه أنهما ليسا سواء، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٦٢﴾ هُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٣﴾ ﴾.(١١٧)

فجملة (لهم درجات عند الله) أكدت أن المؤمنين ذوو درجات عند الله والعندية عندية اعتبارية كما لا يخفى. وبها يتضح أن التماثل غير وارد بين من اتبع الرضوان ومن عاد بالسخط.

وقد ترد الجملة البيانية مؤكدة لمعنى عدم التماثل باللفظ الصريح كما في قوله تعالى: ﴿ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ ﴾(١١٨).

وجملة (لا يستوون) جملة مؤكدة لمعنى عدم التماثل بين المؤمن المجاهد في سبيل الله وبين من اكتفى بسقي الحجاج وعمارة المسجد ! وجملة (لا يستوون) نجدها في قوله تعالى: "أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون".(١١٩)

وجملة (لا يستوون) تستعمل للجماعة وللاثنين كما قال الشاعر:

أليس الموت بينهما سواء   إذا ماتوا وصاروا في القبور (١٢٠)

وقـــد تـــأتي الجملة البيانية لتبين أفن ما يحكم به المنحرفون حين يرتكبون السوء ويطمعـــون أن يعـــاملوا معاملـــة المؤمنين الصالحين كما في قوله تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾[١٢١] فجملـــة (ســـاء ما يحكمـــون) جملـــة بيانية أكدت إنكار التماثل بين الفريقين من جهة ومن جهة أخرى كشفت أن الحكم الذي منّى القوم به أنفسهم هو حكم سيء ولا يخفى على العاقل ما به من سوء. وفيه تعريض بالكفار وتشويه لتصوراهم الفاسدة.

وقـــد تأتي الجملة البيانية قياساً موضحاً، ويبدو فيه ضرب المثل من قبيل النتيجة والجزاء الذي ينتظر المؤمن والوعيد الذي ينتظر الكافر، كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُم ﴿١٤﴾ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَـٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَـٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّـٰرِبِينَ وَأَنْهَـٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَـٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾ ﴾.[١٢٢]

ذكر الزمخشري في تفسير الآية ما يدل على أن التمثيل في عدم المماثلة، في الآية، مـــن قبـــيل التمثيل المركب القابل للتوزيع. قال "فإن قلت: ما معنى قوله تعالى: "مثل الجـــنة الـــتي وعـــد المتقون فيها أنهار من هو خالد في النار؟ قلت هو كلام في صورة الإثـــبات ومعـــنى الـــنفي والإنكار لانطوائه تحت حكم كلام مصدر بحرف الإنكار ودخولـــه في حيزه وانخراطه في سلكه وهو قوله تعالى: "أفمن كان على بينة من ربه كمن زين له سوء عمله" فكأنما قيل أمثل الجنة كمن هو خالد في النار أي كمثل جزاء

من هو خالد في النار. فإن قلت لِمَ عُرِّي من حرف الإنكار؟ وما فائدة التعرية؟ قلت تعريته من حرف الإنكار فيها زيادة تصوير لمكابرة من يسوي بين المتمسك بالبينة والتابع لهواه وأنه بمترلة من يثبت التسوية بين الجنة التي تجري فيها تلك الأنهار وبين النار التي يسقى أهلها الحميم". (١٢٣)

وكما ترى فإن الجملة الثانية من التمثيل في عدم التماثل جاءت جملة بيانية أو قياساً موضحاً في صورة التركيب السابق له بيد أن تركيبها عري منه حرف الإنكار لزيادة تصوير مكابرة من يسوي بين المتمسك بدينه والتابع لهواه. ومما يدل أيضاً على شدة ارتباطها بالتي سبقتها أنهما ركبتا في صورة التمثيل المركب القابل للتوزيع.

الملاحظة الثالثة: وتتخلص في أن النص القرآني فرق بين ما يصدر عن الله وبين ما يصور به القرآن، ما يتحشرج في صدور الكافرين من تطلعات يمنون بها أنفسهم (كأن يحمدوا بما لم يفعلوا) أن يسويهم الله بالمؤمنين الصالحين، فقد كشف التركيب القرآني ذلك، فاستعمل معهم الأفعال الدالة على الشك ويلخص هذا الأسلوب الآيات:

- ﴿ ۞ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:١٩] ، الآية.

- ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ الآية.

- ﴿ أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ الآية.

أما التراكيب الأخرى فقد وردت أفعالها دالة على الإيمان بالله كما في الآيات:

﴿ أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ ، الآية

﴿ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ﴾ الآية.

﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ، الآية.

﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ ﴾ ، الآية.

﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ ،الآية.

وكما ترى فإن أساليب النظم لم تكن قارة بل كانت تتحول لتؤكد أن مبدع النص قادر على التصرف فيه وفق بناء محكم وقدرة مطلقة ينقطع نظيرها في أساليب البشر. وذاك مما يؤكد بلاغة النظم القرآني وإعجازه في آن.

ثانياً: تراكيب أسلوب النهي

ورد تركيب أسلوب النهي مصدراً بلا الناهية مع فعل الكينونة مخاطباً به جماعة المؤمنين (لا تكونوا) ثم الكاف مسلوب منها المشابهة (فالمشبه به) كما هو سائد في الدرس البلاغي، فقد جاء النهي للجماعة إلا آية واحدة خص الله بها رسوله الأكرم. ويمكن الرجوع إلى آياته في الدراسة الخاصة بموضوعات أسلوب النهي.

ثالثاً: أما أسلوب النفي فقد ورد في ثلاث آيات، رأيناها في موضعها من الدراسة. وأما التأملات التي يمكننا أن نستشفها من النظم فنوجزها بعد دراسة تلك الآيات فيما يلي:

قال تعالى: "ليس كمثله شيء".

ونرى في هذا التركيب أن المشبه (شيء) سلبت منه مشابهة المشبه به ومقارنته أو معادلته به وذاك بالفعل الناسخ (ليس) والكاف في (كمثله) حرف جر زائد جيء بها لتوكيد النفي ليس إلا! والمشبه: هو كلمة (شيء) موغلة في التنكير فدل التركيب واللفظة المختارة في سياق النظم على استحالة الشبيه والمثيل لله تعالى.

وأما الآية الثانية فهي قوله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء﴾.. الآية فقد ركبت تركيباً خاصاً، حيث ورد المشبه (نساء النبي) مضافاً، والإضافة هنا- للتشريف. فالمشبه صار يفضل المشبه به من وجوه:

أولها: الإضافة التي دلت على التشريف.

ثانيها: الفعل الناسخ ليس جاء مسنداً لمن حاز الشرف وهن نساء النبي ﷺ (لستن).

ثالثاً: كأحد/ أن الكاف لم يؤت بها للتشبيه بل هي حرف جر كما بينا غير مرة.

والمعنى أن نساء النبي أفضل من غيرهن من النساء جماعات أو أفراد، وقارئ النص بالقاعدة يفوته ما في النص من انزياح أملته بلاغة النظم ودقة التركيب.

أما قوله تعالى: ﴿فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾ جملة (وليس الذكر كالأنثى) جاءت بياناً لقوله: ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ فقدم الذكر لأنه المأمول كيف لا! وقد نذرته أمه امرأة عمران لخدمة المسجد، وعلم الله اقتضى أن تكون (مريم) خيراً من الذكر المأمول وقد تحقق ذلك وكانت مريم آية أنجبت آية. لكننا سننظر إلى الاصطفاء الذي حبا الله به هذه الأنثى من قراءتنا للنظم فنقول:

١- قدم الذكر المأمول وهو في الإعراب البلاغي مشبه مسبوق بالفعل الناسخ ليس الدال على النفي.
٢- إن الأنثى وردت مشبهاً به.
٣- الكاف في قوله (كالذكر) حرف جر.

فالتركيب بين أن الأنثى أفضل من الذكر المأمول، فالنظم القرآني بين أن التماثل غير صالح البتة بين الذكر المأمول والأنثى المصطفاة.

الخاتمة

أمـــا بعـــد فقد تبين بما لا يدع ريبة، أن المفسرين تفطنوا إلى ما فات غيرهم من دارســـي البلاغة العربية، فيما اتصل بموضوع الدراسة؛ إذ لم يمروا على نصوصه وآياته الشـــواهد مـــرور المســـتعجل بل وقفوا وقفات متانية، أهدهم إليها ثقافتهم الواسعة والعميقة، وقد كشف البحث عن هذه الجهود التي ظلت مطوية في ثنايا كتب التفسير. وقـــد اتضـــح أن القرآن معجز في نظمه وهو يخاطب العرب، وفي النظم ذاته خاطب العقل البشري بمنطق يجب الإذعان إليه والخضوع لأحكام الصارمة الصريحة. كما تبين أن موضـــوعات التمثيل في عدم المماثلة متعددة والإطار الجامع بينها هو عقيدة الإيمان وعقـــيدة الشرك ثم ما تفرع عنهما من أعمال متضادة ونيات لم يكن مصدر التفكير فـــيها واحـــداً. كما انتهى البحث إلى أن أساليب التمثيل في عدم المماثلة ثلاثة هي: أسلوب الاستفهام الإنكاري، وأسلوب النهي، وأسلوب النفي.

وأما أسلوب الاستفهام الإنكاري فقد كان تركيبه في غاية الإحكام والدقة وقد وقفنا على نظم هذا الأسلوب وحللنا عناصره المكونة كهمزة الإنكار والكاف مسلوبة الوظـــيفة فضلاً عن الجملة البيانية التي أعطيناها حقها من الدراسة وبها تبين أن النص القـــرآني نص تتحرك في إطاره الموضوعات لكن أسلوبه لم يكن نمطاً تقليدياً بل كان إبداعاً معجزاً.

أما أسلوب النهي فقد بدا واضحاً ودارسته لا تحتاج إلى جهد مضن. أما أسلوب الـــنفي فقـــد بدت تراكيبه دقيقة شديدة الإحكام، وقراءتها تحتاج إلى الهدوء والتعمق فضلاً عن المعرفة المساعدة كأسباب الترول في بعض النماذج.

ولعله بهذا نكون قد قدمنا هذه الصفحة المطوية لدرس أولاه المفسرون عناية فائقة وسكت عنه دارسو البلاغة العربية.

المصادر والمراجع

١- بلـــور هذا المصطلح العلامة محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله في تفسيره التحرير والتنوير، والشكر له.

٢- أجمعت هذه الدراسات وغيرها أن الأمثال في القرآن الكريم تعني مبحث التمثيل في الدرس البلاغي.

٣- عـــبد الرحمن حسن حنبكة الميداني (دراسة وتحقيق وتصنيف)، **الأمثال القرآنية** (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠).

٤- سميح عاطف الزين، **الأمثال في القرآن الكريم** (بيروت:دار الكتاب اللبناني ١٩٨٧م).

٥- محمد علي قطب، **الأمثال في القرآن** (صيدا وبيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٣م).

٦- هو العلامة الميزرا محمد المشهدي بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين القمي صاحب كتر الدقائق.

٧- هود بن محكم الهواري، **تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق بالحاج بن سعيد شريفي (بيروت: دار الغرب الإسلامي)، ج١، ص١٥٥٧، ج٢، ص٣٠٤.

٨- **نفسه**، ج٢، ٣٢٩، ج١٢٠،٢.

٩- **نفسه**، ج٤، ١٦١.

١٠- أبو القاسم جار الله الزمخشري، **الكشاف**، ج١، ٤٣١.

١١- **نفسه**، ج٣، ص ص ٤٢٥، ٥٣٦.

١٢- **نفسه**، ج٤، ص ص٢٥٦،٩٠، ٥٩٩،٥٩٢،٣٢١،٢٩٠.

١٣- محمد الرازي فخر الدين، **تفسير الفخر الرازي**، ط٣(بيروت: دار الفكر، ١٩٨٥)، ، م ١٥، ج٢٩، ص٩٢.

١٤- **نفسه.**

١٥- **نفسه.**

١٦- **نفسه.**

١٧- **نفسه.**

١٨- **نفسه**، م ١٤، ج٢٨، ص٥٣.

١٩- **نفسه.**

٢٠- **نفسه.**

٢١- **نفسه.**

٢٢- **نفسه.**

٢٣- **نفسه.**

٢٤- أبــو حيان الأندلسي، **النهر الماد من البحر المحيط**، تحقيق محمد الأسعد (بيروت: الجيل، ١٩٩٥) م١، ص٥٨١.

٢٥- **نفسه**، م٤، ص٤٩٤.

٢٦- **نفسه**، م٥، ص٣٤٢.

٢٧- **نفسه**، م٥، ص١٥.

٢٨- **نفسه**، م٥، ص١٥.

٢٩- **نفسه**، م١، ٥٨١.

٣٠- **نفسه**، م٢، ٦٧.

٣١- شــهاب الديــن الألوســي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥)، ج١٠، ص٦٨.

٣٢- الموقع نفسه.

٣٣- **نفسه**، ج٤، ص١٠١.

٣٤- **نفسه**، ج١٠، ص٦٧.

٣٥- **نفسه**، ج، ص٦٨، ص١٤.

٣٦- **نفسه**، ج١٠، ص٦٨.

٣٧- **نفسه**، ج٤، ص٩٩.

٣٨- **نفسه**، ج١٠، ص٦٨.

٣٩- هود بن محكم الهواري، **المصدر المذكور**، ج١، ص٣٢٩.

٤٠- ينظر: محمد الرازي فخر الدين، **المصدر المذكور**، م٥، ج١٠، ص٧٦.

٤١- **الموقع نفسه.**

٤٢- قسم المفسر الآية إلى مسائل لا تعنينا جميعاً.

٤٣- سورة ص، الآية (٢٨).

٤٤- محمد الرازي فخر الدين، **المصدر المذكور**، م٥، ج١٠، ص٧٧.

٤٥- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٤، ، ٥٨٨.

٤٦- شهاب الدين الألوسي، **المصدر المذكور**، م٤، ص١١٠.

٤٧- ينظر الموقع نفسه.

٤٨- سورة الأنعام، الآية (١٢٢).
٤٩- ينظر : الزمخشري، **المصدر المذكور**، ج٢، ص٦٢، وابو حيان الأندلسي، المصدر **المذكور**، م٢، ص٤٦١.
٥٠- محمد الرازي فخر الدين، **المصدر المذكور**، م٧، ج١٣، ص ص ١٨٠-١٨١، بتصرف.
٥١- **المصدر نفسه**، ص١٨٢.
٥٢- أبو حيان الأندلسي، م٢، ص٤٦٨.
٥٣- سورة السجدة، الآية (١٨).
٥٤- أبـــو عبد الله الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني (دار الكتاب العربي، ١٩٦٤)، م٥، ص ص ١٠٥-١٠٦، بتصرف.
٥٥- **الموقع نفسه**، بتصرف.
٥٦- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٤، ص٤٩٤، بتصرف.
٥٧- سورة الأنعام، الآية (١٢٢).
٥٨- المـــنير رضـــا بن إسماعيل بن جمال الدين القمي، **تفسير كنز الدقائق** (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـــ)، م٣، ص١٧٨.
٥٩- سورة إبراهيم، الآية (١٨).
٦٠- ينظر : هود بن محكم الهواري، **المصدر المذكور**، الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٢، ص ٢٠، محمـــد الرازي فخر الدين، م٧، ج١٣، ص ص ١٨٠، ١٨١، أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٢، ص ٤٦٨.
٦١- سورة التوبة، الآية (١٩).
٦٢- شـــهاب الديـــن الألوسي، **المصدر المذكور**، م١٠، ص٦٨، وينظر: الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٢، ص٢٥٦.
٦٣- القمي، **المصدر المذكور**، م٣، ص١٧٨.
٦٤- شهاب الدين الألوسي، **المصدر المذكور**، م١٠، ص٦٨.
٦٥- سورة الرعد، الآية (١٩).
٦٦- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٣، ص٣٧٩.
٦٧- **نفسه**، ص ص ٣٧٩-٣٨٠.
٦٨- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٢، ص٥٢٤.
٦٩- سورة السجدة، الآية (١٨).
٧٠- هود بن محكم القرطبي، **المصدر المذكور**، م٣، ص٣٤٨..
٧١- القـــرطبي، **المصـــدر المذكـــور**، م ١٤، ص١٠٦، وانظر: أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٤، ص٤٩٤.

٧٢- سورة ص، الآية (٢٨).
٧٣- القرطبي، **المصدر المذكور، م**١٥، ص١٩.
٧٤- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٥، ص١٥، وينظر الزمخشري، **المصدر المذكور**، م ٤، ص٩٠. والقرطبي، **المصدر المذكور**، م١٥، ص١٩١، والقمي، **المصدر المذكور**، م٨، ص ٥٦٣.
٧٥- ينظر شهاب الدين الألوسي، **المصدر المذكور**، م٥، ص٤٠٦.
٧٦- نفسه.
٧٧- سورة آل عمران، الآية (١٥٦).
٧٨- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م١، ص٥٨١.
٧٩- القمي، **المصدر المذكور**، م٢، ٢٦٤، وشهاب الدين الألوسي، **المصدر المذكور**، م٤، ص ٥٨٢.
٨٠- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م١، ص٤٣١، أبو حيان الأندلسي، م١، ص٥٨٢.
٨١- سورة الشورى، الآية (١٠٥).
٨٢- متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام.
٨٣- سورة الحديد الآية (١٦).
٨٤- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٥،ص٣١٣ بتصرف
٨٥- سورة الحشر، الآيتان، (١٩،١٨).
٨٦- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٥،ص ص٣٤١-٣٤٢، وانظر الزمخشري، **المصدر المذكور**، م ٤، ص٥٠٨.
٨٧- **نفسه.**
٨٨- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٢، ص٢٠٩.
٨٩- سورة الأنفال، الآية (٢١).
٩٠- سورة النحل، الآيتان (٩١-٩٢).
٩١- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م ٣، ص٥١٨.
٩٢- سميح عاطف الزين، **الأمثال في القرآن** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٧)، ص٥٦٤.
٩٣- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٣، ص ص٥١٨-٥١٩.
٩٤- ابن كثير ، البداية والنهاية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٧)، م٥، ج٩، ص٢٠٦.
٩٥- سورة الأحقاف، الآية (٣٥).
٩٦- سورة القلم، الآيتان (٤٩-٥٠).
٩٧- سورة القلم، الآية (٤٨).
٩٨- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٤، ص٥٩٦ (بتصرف).

٩٩- **نفسه.**

١٠٠- سورة الشورى الآية ١١.

١٠١- القمي، **المصدر المذكور**، م٩، ص٢٣٤..

١٠٢- محمد حسن الحمصي، **مفردات القرآن تفسير وبيان** (بيروت: مؤسسة الإيمان)، ص٤٨٤.

١٠٣- القمي، م٩، ص ص ٢٣٤-٢٣٥.

١٠٤- **نفسه.**

١٠٥- سورة الأحزاب، الآية (٣٢).

١٠٦- الزمخشري، **المصدر المذكور**، ج٣، ٣٥٦.

١٠٧- سورة آل عمران، الآيتان (٣٥-٣٦).

١٠٨- الزمخشري، **المصدر المذكور**، ج١، ص٣٥٦..

١٠٩- **الموقع نفسه.**

١١٠- سورة آل عمران، الآيتان (٣٣-٣٤).

١١١- سورة الرعد، الآية (٩).

١١٢- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٢، ص٥٢٤.

١١٣- أبو حيان الأندلسي، **المصدر المذكور**، م٣، ص٣٨٠.

١١٤- **الموقع نفسه.**

١١٥- الزمخشري، **المصدر المذكور**، ، م٢، ص٥٢٤.

١١٦- سورة النحل، الآية (١٧).

١١٧- سورة آل عمران، الآية (١٦٢).

١١٨- سورة التوبة، الآية (١٩).

١١٩- سورة السجدة، الآية (١٨).

١٢٠- ينظر القرطبي، **المصدر المذكور**، م١٤، ص١٠٦.

١٢١- سورة الجاثية، الآية (٢١).

١٢٢- سورة محمد ، الآيتان (١٤-١٥).

١٢٣- الزمخشري، **المصدر المذكور**، م٤، ص٣٢١.

نظرة بنيوية على الفلسفة الماركسية
لوي التوسير نموذجاً

د. فريدة غيوة
الجزائر-جامعة منتوري- قسنطينة
قسم الفلسفة

ملخص

يتناول هذا المقال النظرة البنيوية التي تميز بها الفكر الألتوسيري الذي حاول أن يمزج بين الفلسفة الماركسية والفلسفة البنيوية رغم الاختلاف الواضح الذي تتسم به الفلسفتان.

لقد قدم ألتوسير Althusser نظرية ماركسية-بنيوية، توصل من خلالها إلى الكشف عن عناصر بنيوية متأصلة في فكر ماركس بخاصة وعند الماركسيين بعامة.

وترمي هذه الدراسة إلى قراءة ماركس قراءة جديدة قصد التوصل إلى صبغ النظرية الماركسية بصبغة علمية جديدة واضحة يمكن أن نميز -من خلالها- بين العلم والأيديولوجيا.

A Structural Perspective of the Marxist Philosophy: Louis Althusser as an Example

Dr.Farida Giwa
Finturi University – Algeria
Department of Philosophy

Abstract

This paper deals with Althusser's structuralist appoach which attempts to combine Marxist and structurlist philosophies despite the obvious differences between them. Althusser presents a Marxist structuralist thoery which allows him to uncover structuralist elements inherent not only in Marx's thought but in Marxist thought in general.

The present paper is an attempt towards a fresh reading of Marx with the aim of applying a new scientific rigour to Marxist theory which will allow a clear distinction between science and ideology.

تكشف لنا الدراسة البنيوية للفلسفة الماركسية عن مظاهر الجد في تلك المحاولة التي قام بها الفيلسوف الفرنسي لوي التوسير Louis althusser (1918-1990) الذي يعد من أئمة البنيويين الذين غاصوا وبحثوا في النصوص الماركسية قصد الكشف عن الثابت وخلود البنى وأسبقيتها على كل تفسير.

وإذا كان لوسيان سيباغ Lucien Sibag قد سبق التوسير في إثبات وجود عناصر بنيوية في الفلسفة الماركسية من خلال كتابه "الماركسية والبنيوية" فإن الدراسة الألتوسيرية للفكر الماركسي تتميز بالدقة والنضج حيث نجدها تنتقل من الجزئي إلى الكلي ومن البسيط إلى المركب، وهي عملية تفتقر إليها الدراسة التي قام بها سيباغ في هذا المجال.

وعلى هذا الأساس تميزت دراسة التوسير للماركسية بالوضوح حيث كانت تهدف إلى إسقاط كل المغالطات والأخطاء التي وقعت فيها العديد من الدراسات الماركسية. من ثمة عمد إلى إلقاء بعض الأضواء على هذه الفلسفة من أجل القضاء على الجمود الفكري والتحجر المذهبي الذي عرفته المرحلة الستالينية.

ويعد كتاب روجيه جارودي Roger Garaudy "الإنسانية الماركسية" من أهم الكتب التي فتحت مجالات واسعة للجدال والنقاش بين الماركسيين والوجوديين والشخصانيين مما جعل بعض المفكرين يعتقدون أن أصحاب هذه النزعات انصرفوا عن المبادئ الحقيقية للماركسية التي فقدت طابعها العلمي الموضوعي وهذا هو السبب الذي جعل لوي التوسير ينظر إلى الماركسية نظرة جديدة تعبر عن اجتهاد هذا الفيلسوف الذي حاول نفض الغبار الذي لحق بالماركسية في هذا العصر.

نبذ القراءة التقليدية وعودة إلى قراءة جديدة للفلسفة الماركسية

لقد أسست البنيوية شرعيتها على مشروع هام يتمثل في تحقيق علمية النقد Science de la critique حيث تبنت النموذج اللغوي في حماس شديد وتجلى ذلك بوضوح فيما قام به نوعيم شومسكي Noam Chomsky، وهو من أبرز البنيويين الذين مهدوا –منذ منتصف الخمسينات– للبنيوية في الولايات المتحدة.

وعلمية الدراسات اللغوية أمر شغل بال العديد من المهتمين بمجالات العلوم اللغوية، وقد امتد هذا الاهتمام إلى مجال الدراسات الأنتروبولوجية والنفسية والفلسفية، حيث نجد –مثلا– كلود ليفي ستروس Claude Levy Strauss (١٩٠٨–١٩٥٩) يطبق المنهج المستعمل في ميدان الألسنيات في مجال الأنتروبولوجيا anthropologic وجاك لاكان Jeacques Lacan (١٩٠١–١٩٨١) يستعير من علم اللغة فكرة "الرمز" signe الذي يعبر عن شفرة (أو بنية) وجب البحث عنها في ميدان العلوم النفسية وميشيل فوكو Michel Foucout (١٩٢٦–١٩٨٤) يحاول معالجة القضايا الفلسفية والفكرية معالجة بنيوية.

وإذا انتقلنا إلى الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير وجدنا أن استراتيجية فلسفته البنيوية تختلف كل الاختلاف عن الاستراتجيات الفلسفية المألوفة حيث تنطلق من موقف مبدئي قائم على الشك في النصوص الماركسية. وقد ترجم هذا الشك الفلسفي الذي يشبه إلى حد بعيد الشك الهوسرلي- إلى رفض التقاليد والأفكار المسبقة التي ارتبطت بها الدراسات السابقة، ودعا إلى رفض القراءات الساذجة والعودة إلى النص الماركسي من جدي بغيةِ تحديد مقاصده والكشف عن ماهيته وعلمانيته.

ويعد موقف هذا الفيلسوف الفرنسي من الفلسفة الماركسية محاولة جادة لإعادة بناء هذه الفلسفة وتشكيلها وتهذيبها والكشف عما تنطوي عليه من حقائق وجب التنقيب والبحث عنها.

إن إعادة البناء لا تعني رفض هذه الفلسفة، بل المقصود هو رفض القراءات التقليدية التي شوهت النص الماركسي. من ثم يؤكد ألتوسير على ضرورة إعادة قراءته قراءة علمية صحيحة بعيدة عن كل المغالطات والأخطاء التي وقعت فيها العديد من الفلسفات، الأمر الذي جعلها تشوه النص الفلسفي الماركسي إلى أبعد الحدود.

وفي هذا الصدد نلاحظ أن المنهج البنيوي الذي تبناه ألتوسير يقوم على ضرورة التفرقة بين النصوص العلمية والنصوص الأيديولوجية بغية رفع اللبس الذي وقع فيه الماركسيون، وهو الأمر الذي جعلهم يحيدون عن التفسير الحقيقي للفلسفة الماركسية.

ويعتقد ألتوسير أن العلم science يختلف عن الأيديولوجية Ideologie، الشيء الذي رفضته الفلسفات المثالية والوضعية الاختبارية، حيث نجد الأولى تؤكد على الثنائيتين: "علم-أيديولوجيا" و "صواب-خطأ". أما الثانية فهي تعتبر أن المعرفة الحقيقية تتمثل في العودة إلى الواقع المعاشي وترجمته، وقد تكون هذه الترجمة صحيحة تتلاءم مع ما تقصده من موضوعات علمية فتشكل بذلك العلم والمعرفة الصادقة وقد تكون خاطئة فتشكل ما يسمى بالأيديولوجيا.

من هنا نلاحظ أن الفيلسوف الفرنسي يرفض كلا التفسيرين ويحاول جاهدا إعطاء تفسير جديد للنص الفلسفي الماركسي مبينا-من خلال بعض المقالات التي جمعها في كتبه "دفاعاً عن ماركس" و"أوضاع ومواقف" و"قراءة رأس المال"- حقيقة هذين المصطلحين اللذين عرفا تشويها ملحوظا من طرف الماركسيين، قصد تهذيب النظرية الماركسية وإعطائها صبغة بنيوية علمية بعيدة عن كل غموض وتزييف.

إن اطلاع ألتوسير على كتاب "رأس المال" جعله يميل إلى فلسفة كارل ماركس، مع حرصه الشديد على الكشف عما تنطوي عليه من معالم علمية مستندا إلى فكرة البنية التي توحي بدور ابستيمولوجي في الفكر الماركسي.

وعلى هذا الأساس فإن الجهد الأكبر الذي قدمه ألتوسير –في هذا المجال– يتمثل في إضافة الجانب الإبستيمولوجي، أي الاهتمام بالثنائية "علم-أيديولوجيا" التي لا تعني تقسيما للمجتمع القائم إلى مثقفين يؤمنون بالتحليل العلمي، وجماهير تؤمن بأيديولوجيا يكتنفها الغموض، بل تهتم بالدراسة الإبستيمولوجية التي تعمل على إدماج المفهومين معا. يقول أحد النقاد: "فليس العلم حقيقة خطأ هو الأيديولوجية، وليس هو الواجهة الخلفية للأيديولوجيا."[١]

وقد بدأ ألتوسير بتحرير الفلسفة الماركسية من بقايا الجدل الهيجيلي من أجل إعطائها صبغة بنيوية معاصرة تتماشى مع متطلبات العصر وتطلعاته. وفي هذا الإطار قام بتقديم سلسلة من الكتب مثل: "دفاعا عن ماركس" سنة ١٩٦٥ و"قراءة رأس المال" سنة ١٩٦٥، و"لينين والفلسفة" سنة ١٩٧٢... وغيرها. وقد أطلق على كل هذه المؤلفات اسم "النظرية" theorie، وكان يعني بذلك توجيه الفلسفة نحو "المقال النظري" أو "المقال الماركسي".

وقد قدم هذا الفيلسوف –من خلال كتابه "دفاعا عن الماركسية" –سلبيات النظرية الماركسية التي تتمثل في اختفاء التفكير النظري للماركسيين الفرنسيين واهتمامهم بالأوضاع والصراعات السياسية التي كانت سببا في عدم تقديم أي مساهمة علمية جديدة في خضم الفلسفة الماركسية.[٢] فالصراعات السياسية التي اهتم بها الفلاسفة الفرنسيون هي التي جعلتهم يتشبثون بالنظرية الماركسية، أي بما هو جاهز

وتام وبالتالي ازداد تفكيرهم اضمحلالا مع مرور الأيام، وهو الأمر الذي جعلهم يحيدون عن فهم النظرية الماركسية فهما علميا دقيقا.

لقد بدأ لوي ألتوسير بنقد النظرية الماركسية اللينية والكشف عن تناقضاتها التي كانت سببا في تفشي الممارسات الاستبدادية التي تشبه إلى حد بعيد الفاشية؛ لأنها تعمل جاهدة على تقييد حرية الفرد إلى أبعد الحدود.[٣] أما الماركسية الفرنسية فإنها –حسب رأيه– قد فتحت أبوابها للستالينية والماركسية الإنسانية وعلى رأسها فلسفة روجيه جارودي وبخاصة في كتابه "إنسانية ماركسية" Humanisme Marxiste الذي كان محاولة لإلحاق الفلسفة الماركسية ببقية الفلسفات والمذاهب الأخرى كالشخصانية والوجودية حيث نجد –مثلا– أن جان بول سارتر في كتابه "نقد العقل الجدلي" "Critique de la Raison Dialectique" يؤكد على ضرورة دمج الفلسفة الوجودية بالفلسفة الماركسية.

وعلى هذا الأساس يقوم لوي ألتوسير بنبذ التعريف الستاليني والإنساني للماركسية كما ينبذ التفسيرات الروحانية للمادة ويعتبرها غير واضحة، يقول في هذا المجال: "لكن الروحانية المادية لا تتحدث بالوضوح نفسه عندما تعلن عن هزيمة المادة وعن الضرورة بالإضافة إلى أقوال أخرى تريد أن تضع العالم داخل "حدوده" حتى يحد من طموحاته ويراقب".[٤]

إن مثل هذه التعاريف –في رأي الفيلسوف الفرنسي– تبقى مرتبطة بالتحليلات الاقتصادية والسياسية لماركس، فألتوسير يرفض أيضا تلك التعريفات التي قدمها هيجل –قبل ماركس– حول مفهومه للمجتمع الإنساني، حيث نجد الفيلسوف الألماني يتحدث عن "كل لا يتحدد بمستوى من مستوياته بل بمبدأ لا مكان له ولا مرتبة امتياز في المجتمع، وذلك لكونه يشغل جميع الأمكنة ويحتل جميع المراتب".[٥]

وفي هذا المجال يقترح لوي ألتوسير العودة إلى النصوص والمصطلحات التي تزخر بها الفلسفة الماركسية ومحاولة دراستها دراسة علمية بنيوية كما أشرنا سابقا.

إن المصطلحات التي تزخر بها الفلسفة الماركسية –مثل "التشيء" Reification– و"الاغتراب" alienation –مثلاً– لها دلالة واحدة في جميع النصوص التي نقرأها في كتب ماركس. وعندما نركز على هذه المصطلحات في حد ذاتها فإننا نجدها تقع تحت تأثير الفلسفات البرجوازية كالفلسفة الهيجلية، وهو ما جعل ألتوسير يسعى جاهدا إلى قطع كل صلة معها؛ لأنها لا تنطلق من التفكير العلمي السليم وإنما تنطلق من التفكير المجرد لتنتهي وتعود إليه مرة أخرى، وهي العملية التي تتبعها الفلسفات البرجوازية التي تتمسك بالأوضاع القائمة وتنفر من التغيير.

وتكشف الفلسفة البرجوازية عن أفكارها المعادية للإنسانية عندما تحدث هيجل عن "التاريخ الإنساني" الذي جعله مجرد فكرة خاوية من المعنى حيث وحد بين تصور التاريخ (أي بين الموضوع النظري، التاريخ) والموضوع العيني (الذي يمثل الحوادث التاريخية العينية أو القائمة)، وجعل من تلك الحوادث انعكاسا لذلك المفهوم وذلك التصور. وهكذا تصبح اللحظة التاريخية الهيجيلية –في رأي ألتوسير– تعبيرا عن لحظة حضور الفكر، أو الوعي أمام ذاته. يقول لوي ألتوسير في هذا المعنى: "عندما نتحدث عن لحظة تطور الفكر عند هيجل يجب أن نتنبه إلى أن هذا اللفظ يحيلنا إلى وحدة بين معنيين: يحيلنا إلى اللحظة كلحظة تطور وهذا يقتضي استمرار الزمان ويثير المشكل النظري للتقطيع إلى أدوار تاريخية كما يحيلنا إلى اللحظة كلحظة زمن، كحاضر ليس سوى ظاهرة حضور التطور أمام ذاته..."(٦)

من هنا يدعو الفيلسوف الفرنسي إلى إعادة فهم المصطلحات الماركسية فهما صحيحا أو سليما حتى لا نقع في شرك الفهم المثالي لهما، كما هي الحال في ميدان

فلسفة التاريخ الهيجلية التي أطلق عليها تسمية "المفهوم الأيديولوجي للتاريخ" الذي يجسد لنا العيوب التي وقعت فيها كل من المثالية والواقعية.(٧)

لقد استطاع ألتوسير أن يوحد بين الماركسية والبنيوية، رغم الاختلاف الواسع بين الفلسفتين، حيث نجد الأولى تؤكد على التطور والتغير والثانية تؤكد على خلود البنى وثباتها وأسبقيتها على أي تفسير.

وتتضح محاولة التوسير في تفسيره للماركسية تفسيرا بنيويا من خلال التركيز والدقة المنهجية التي لازمته وهو بصدد معالجة هذه الفلسفة، حيث نجده يتدرج من البسيط إلى المركب ومن المهم إلى الأهم وينتهي إلى إصدار الأحكام بطريقة مركزة ومعمقة.(٨)

وكان هدفه –بالدرجة الأولى– يرمي إلى الاطلاع على الفلسفة الماركسية، أي قراءة النص الأصلي لماركس بمعنى الرجوع إلى قراءة جديدة من أجل الكشف عن المغالطات التي وقعت فيها العديد من الدراسات السابقة والتي كانت سببا في تشويه هذه الفلسفة، ومنها فلسفة كل من مين دو بيران M.de Biran وبرغسون Bergson وكورنو Cournot ودور كايم Durkeim وغيرهم . يقول في هذا الصدد: "نستنتج من كل هذا أن هناك أفكارا خاطئة يجب إزاحتها حتى نفتح الطريق إلى الأفكار الصحيحة..."(٩)، وهذا هو السبب الذي جعل ألتوسير يؤكد على ما يسمى "بالقطيعة المعرفية" التي تمثل –في نظره– المنهج الوحيد الذي يفصل الصواب عن الخطأ والحق عن الباطل. فما هو هذا المنهج؟ وما هي علاقته بالبنية المدفونة في النص؟

رفض الأيديولوجية الدوجماطية والعودة إلى القطيعة المعرفية

يهدف ألتوسير من قراءة النصوص الفلسفية إلى إعطائها صبغة بنيوية محضة قصد تخليصها من الجدلية الهيجلية التي تصب كل الوقائع التاريخية في وعاء واحد، من ثم يصبح نوع الوجود التاريخي الهيجلي –الذي يحوي العديد من "المستويات" –ممثلا لذاته بذاته، فهو يشبه إلى حد بعيد قانون الهوية الذي يمكن أن نعبر عنه في المعادلة المنطقية: التي تقول إن أ هو أ، أو أ تساوي أ.(١٠)

من هنا يعتقد ألتوسير أن هذه المصادرة الهيجلية تنفي حقيقة المستويات (الاقتصادية، السياسية، الثقافية...الخ) التي يقوم عليها المجتمع، حيث ينبغي أن نعطي أهمية لعامل الزمن الذي يدخل في تركيبه كل مستوى على حدة. من ثم يؤكد ألتوسير على أن هذه المستويات منفصلة عن بعضها البعض ومستقلة استقلالا نسبيا عن بعضها البعض. يقول في هذا المعنى: "... لكل نمط إنتاج زمن وتاريخ خاصان بعلاقات الإنتاج منفصلان بصفة نوعية، وتاريخ خاص بالبنية العليا السياسية، وتاريخ خاص بالفلسفة...الخ، وكل من هذه التواريخ مقطع إلى أدوار Periodes حسب إيقاعات خاصة" (١١).

إن ألتوسير –وبعد دحضه للنظرة الشمولية التي تفسر التاريخ تفسيرا مجردا –سعى إلى فصل الماركسية عن هذه النظرة وحاول تزويدها بمختلف المعارف التي قدمتها العلوم المعاصرة لجعلها أكثر علمية. يقول في هذا الصدد: "...هذا العمل ضروري لقراءة ماركس وفي الوقت ذاته يعد بمثابة الأساس النظري للفلسفة الماركسية، إنه النظرية التي تسمح برؤية ماركس رؤية جلية واضحة، وتميز بين العلم والأيديولوجية."(١٢)

ومن خلال هذا النص يتبين لنا أن العمل الذي سيقوم به الفيلسوف الفرنسي يتمثل في فصل ماركس الشاب الأيديولوجي عن ماركس البالغ العلمي، بمعنى إحداث

قطيعة إبستيمولوجية Coupure epistemologique في فكر ماركس نفسه، مستلهما في ذلك بعض مبادئ البنيوية ومستعيرا من بعض أفكار الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال باشلار G.Bachelard وجاك مارتان J.Martin فكرة الإشكالية Problematique التي تعني الوحدة الباطنية لكل تفكير، أو تلك الماهية الدفينة التي يحويها النص والتي تعبر عن أيديولوجية معينة.

وفي هذا المجال نلاحظ أن ألتوسير يقوم بالغموض في هذه الفلسفة قصد إعطاء النص الفلسفي الماركسي الصبغة العلمية الجديدة التي تقوم على وضع العناصر والمفاهيم والمصطلحات التي يكونها هذا النص في موضعها الصحيح، أي انتزاع مختلف العناصر والمفاهيم التي شوهته وذلك من طرف القراءة الساذجة.

ومثل هذه العملية تتطلب من الفيلسوف أن يكون صادقا مع معاملته للنص، أو المقال العلمي حيث يتحتم عليه عدم تشويه النصوص عند قراءتها ومن ثم التمييز بين ما هو مخفي في النص (علمية النص) وبين ما هو ذاتي. يقول في هذا المعنى: "إن التساؤلات الفلسفية ليست مشاكل علمية، فالفلسفة لا تتطاول على ميدان العلوم لكن هذه التساؤلات الفلسفية تستطيع أن تساعد على طرح مشاكل علمية في الفضاء الذي تفتحه."(١٣)

إن علمية النص تتطلب من القارئ وصف الماضي بالضلال والخطأ بمعنى ضرورة تجاوزه والثورة عليه. ولفضح هذا الماضي الذي اكتنفه أيديولجية معينة لا بد من تدخل طرف ثالث يفصل بين العلم والأيديويولوجيا، تكون وظيفته قائمة على الممارسة الفلسفية الحقة التي ستكشف أن أخطاء الماضي كانت بمثابة تمثلات أيديولوجية دوجماطية متقوقعة على ذاتها.

فإذا رجعنا –مثلا– إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر وجدنا أن علمي الفلك والفيزياء كانا مسيطرين على العقول. وقد واكب تطور هذه العلوم ظهور أيديولوجية علمية تبنتها الفلسفة الديكارتية، حاولت إخضاع الطبيعة للقوانين الرياضية المبنية على الحتمية والآلية والميكانيكية.

والملاحظ أن تلك الفيزياء في حد ذاتها كانت تمثل قطيعة مع الإشكالية الأيديولوجية الأرسطية من ثم أصبح من الضروري أن تتدخل الفلسفة من أجل تعويض المفاهيم الأرسطية، والكشف عن بعدها الأيديولوجي، وهو التدخل الذي قام به كل من ديكارت وليبنيتز اللذين قاما بإعطاء مفهوم جديد للطبيعة وإقامة تصور جديد للعلم، بعد أن كان هذا الأخير يعد الطبيعة كلا منظما متناهيا متفاضل الأجزاء والمراتب. يقول أحد النقاد عن هذا التوجه: "... وعلى العكس من ذلك فإن التصورات التي كانت تقتضيها الفيزياء الجديدة كانت بعيدة عن الحس العام (...) فكان من الضروري لتشييد هذه التصورات الجديدة ، القضاء على كل مظاهر الحس".(١٤)

إن المعرفة العلمية –في رأي ألتوسير– تتكون كعلم أو كفكر علمي عندما تكشف مباشرة عن أخطاء المعارف السابقة التي يعدها معارف أيديولوجية ميتافيزيقية.(١٥)

والنقد –بهذا المعنى– ضروري لمحاربة الأوهام الأيديولوجية، حيث يجب أن يقوم على القراءة العميقة التي تستلزم استشفاف المعاني والرموز المدفونة وراء رؤوس الأقلام والكلمات المسجلة، فهي تكشف عن صوت يرتفع ويقول شيئا عن الواقع، وهذا يعني أن وظيفة القراءة ترمي إلى اكتشاف المعنى داخل السياق وتصفية العناصر وغربلتها وتمييزها عن بعضها البعض من خلال الرجوع إلى البنية.(١٦)

وعلى هذا الأساس فإن المنهج الذي اقترحه ألتوسير يشبه العملية التي يقوم بها النجار وهو بصدد تفحص الطاولة –مثلا– أو السائق في تفحص سيارته. يقول أحد المفكرين في هذا المعنى: "...أما الرجل العارف فيفحص السيارة في هدوء ويعرف "ماذا لماذا" لماذا للسيارة هذا العدد من السلندرات، ولماذا الإطارات الكبيرة وأين يوجد جهاز نقل السرعات... تلك هي الطريقة التي يجب أن نقرأ بها."[١٧]

ومن هذا المنطلق يقترح لوي التوسير العودة إلى نصوص كارل ماركس ودراستها دراسة فلسفية بمعنى الرجوع إلى ماركس الفيلسوف والبحث عن المعنى الحقيقي الذي يقدمه النص الماركسي. وهذه العملية لازمت هذا الأخير أيضا (ماركس)، حيث نجده يوجه كثيرا من الأسئلة إلى المؤلفين الذين كان يقرأ نصوصهم فهو لم يبدع نظريته المادية التاريخية إلا من خلال وقوفه على إنجازات السابقين، بمعنى أنه وجه لهم نقدا ابستيمولوجيا تمثل في الأخطاء المعرفية والتصورية التي وقعوا فيها. وهي العملية نفسها التي يوجهها ألتوسير للقارئ ويؤكد عليها، حيث يدعوه إلى الشك في النص –إن صح التعبير– وهي عملية سبقه إليها فيلسوف المنهج الفينومينولوجي إدموند هوسرل الذي دعا إلى ضرورة الاقتداء بهذا المنهج من أجل اكتشاف ماهيات الأشياء وحقائقها.

وإذا كان هوسرل قد أكد على المنهج الشكي الديكارتي الذي "يعلق" كل الظواهر العالمية من أجل فرزها والكشف عن صدقها أو بطلانها، فإن ألتوسير يطبق هذا المنهج –كما أسلفنا– على النص وغايته من وراء ذلك إبراز نواياه وحقيقته الفلسفية. من ثم فإن منهجه الشكي لا يرمي إلى الرفض من أجل الرفض، وإنما هو منهج يتوخى الوضوح والصدق.

وبناء على ما سبق ذكره فإننا نلاحظ أن لوي ألتوسير يستلهم أفكار أستاذه جاستون باشلار الذي يدعو إلى ضرورة العودة إلى المعرفة في حد ذاتها كما فعل

كانط من قبل وقد اكتشف أن المعرفة أو الفلسفة الماركسية بنيت على مجموعة من "التقطعات الإبستيمولوجية". وقد عمد إلى نقل أفكار أستاذه باشلار من أجل الوقوف على ما يخفيه المقال العلمي.

ومفهوم "القطيعة الإبستيمولوجية" يعني عند باشلار أن الفكر الإنساني عرف تحولات جذرية وعميقة، وذلك من خلال انتقاله من الإشكالية قبل العملية إلى الإشكالية العلمية (١٨)، وهو في هذا الصدد يعبر عن تلك اللحظة التي يحرز فيها الفكر نتائج أكثر تقدما عن طريق مجموعة من القفزات، أو التطورات التي يصادفها في مسيرته العلمية. وعلى هذا الأساس يتكون شيئا فشيئا فكر علمي جديد معارض للعقلانية القائمة على فكرة الإطلاقية والثبات ومعارض للتجريبية القائمة لأنه يتجاوزها كلما اكتشف الجديد، لكن هذا الفكر نفسه يبقى خاضعا لمختلف العقبات الإبستيمولوجية، نظرا لتعاقب الفترات التاريخية التي يشهدها في مرحلته العلمية.

إن العودة إلى ماركس تعني البحث في فلسفته -كما قلنا- ولكنه بحث جديد؛ لأن ألتوسير قام بتقديم هذه الفلسفة ودراستها دراسة علمية، واكتشف أنها خضعت لتقطعات إبستيمولوجية يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١- إن ماركس نفسه انفصل عن موقفه الأيديولوجي أو الفلسفي الذي كان قد اعتنقه في السابق واتخذ نظرة أكثر علمية. وقد شاركه في ذلك زميله انجلز Engels. يقول زكريا إبراهيم في هذا المجال: "... وحينما أعلنا عن رغبتهما في تصفية حسابهما مع وعيهما الفلسفي السابق، فإنهما قد عبرا بذلك صراحة عن انتهاء عهد "الأيديولوجية في تفكيرهما الفلسفي."(١٩)

وهذا يعني أن الأيديولوجيا التي اعتنقها هؤلاء الفلاسفة وجدت دون وجود العلم وقبله ولكن في مثل هذه الحالة تفقد الأيديولوجيا معناها كايديولوجيا؛ لأن هناك

ضرورة لظهور العلم بالموضوع الذي كانت الأيديولوجيا فيما قبل تعنى بها كي تظهر كأيديولوجية من ثم يفكر فيها العلم بوعي أنها كذلك (بداية الفصل بين الأيديولوجية والعلم عن طريق العلم). وأداة هذا التفكير هي الفلسفة التي ظهرت لأول مرة مع ظهور العلوم. يقول ألتوسير في هذا الصدد: "إن المستوى الأيديولوجي هو شيء في علاقته مع الممارسة والمجتمع، أما المستوى العلمي فهو شيء في علاقة مع المعرفة والعلوم."[٢٠]

ويعتقد ألتوسير أن ماركس عندما صرح بأنه جاء لتغيير العالم لا لتفسيره -كما فعل الفلاسفة الذين سبقوه- فإنه كان يرمي من وراء ذلك إلى إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع الفلسفة نفسها، أي إحداث انفصال ناتج عن اكتشاف علم جديد يهزم المفاهيم الأيديولوجية ويغير من طبيعة التدخل الفلسفي.[٢١]

٢- تتمثل القطيعة الإبستيمولوجية الثانية في تفكير ماركس نفسه وقد حدثت في مرحلة الشباب التي كان متأثرا فيها بفلسفة كانط Kant وفيختة Fichte والتي صبغتها الصبغة الإنسانية والأخلاقية، ثم جاءت المرحلة العقلانية الجماعية (١٨٤٢-١٨٤٥) ذات الصبغة الإنسانية (الأنتروبولوجية) وذات الطابع الفيورباخي، بعدها جاءت المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الماركسي والتي تمثلت في دراسة الفكر واختباره (١٨٤٥-١٨٥٧). وقد كتب فيها ماركس كتابه المشهور "بؤس الفلسفة" كما كتب أثناءها "البيان الشيوعي" و"الصراعات الطبقية في فرنسا"... وغيرها.

وتشهد هذه المرحلة على الانقلاب الذي عرفه الفكر الماركسي، حيث أصبح ينظر إلى المشاكل الإنسانية نظرة واقعية، من ثم كانت مرحلة كشف عن الجديد الذي راح ماركس يقدمه إزاء المشاكل التي يواجهها المجتمع، بمعنى أنه كان أمام طرح إشكالية جديدة وتزويدها بمفاهيم لائقة وملائمة.

ثم تأتي مرحلة النضج العلمي (١٨٥٧-١٨٨٣) التي كتب فيها كارل ماركس كتابه المشهور "رأس المال" و"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، وهي مرحلة تدل على تخلي ماركس عن الأيديولوجية الألمانية[٢٢]، وبخاصة منها فلسفة فيورباخ ومصطلحات هيجل التي كان يوظفها أحيانا.

مما تقدم نستطيع أن نزعم بأن ألتوسير أراد أن يبين لنا تلك التقطعات الإبستيمولوجية التي شهدها التفكير الماركسي، موضحا أن المرحلة الأولى تمثل المقال الأيديولوجي، وهي بالتالي مرآة تعكس اهتمام ماركس بالإنسان، ثم تليها المرحلة الثانية حيث بدأ يبحث عن الذات وسط صراعات كبرى، وبالتالي التخلص من الطابع الأيديولوجي والنزول شيئا فشيئا إلى الواقع. أما المرحلة الأخيرة فهي تمثل المرحلة العلمية التي فصلها ماركس عن كل الفلسفات السابقة والتي تضرب بجذورها إلى غاية الفلسفة اليونانية.

ويرى جان دو بيران أن ألتوسير حاول الفصل بين النظرية والممارسة، أي بين المقال الأيديولوجي والمقال العلمي [٢٣]. يقول لوي ألتوسير في هذا الصدد: "...ورغم جميع الاحتياطات التي اتخذتها فإنني فهمت القطيعة ووحدتها باستخدام ألفاظ عقلانية كالعلم واللاعلم، لا بعقلانية صريحة تستعمل الألفاظ التقليدية التي تميز بين الحقيقة والخطأ (...) بل أن الأمر كان أخطر من ذلك لأنني وصفت تلك المقابلة باستعمال اللفظين المتعارضين: العلم والأيديولوجيا."[٢٤] والمشكلة الأساسية التي يطرحها ألتوسير -في هذا المجال- تتمثل في الخلط بين المراحل الثلاث. فمثلاً، مصطلح: "الاغتراب" Alienation لم يوضع في موضعه الصحيح عند بعض مفسري النظرية الماركسية، من حيث إنهم ربطوه بجميع هذه المراحل وانتهوا بذلك إلى ترجمة المقال الفلسفي الماركسي ترجمة خاطئة. من ثم يؤكد الفيلسوف الفرنسي على ضرورة وضع هذا

المصطلح في إطاره الصحيح، بمعنى فصله عن المعنى الأنتروبولوجي، ووضعه في سياقه. فمفهوم "العمل المستلب" الوارد في المخطوطات الماركسية -قبل المرحلة العلمية- لم يكن واضحا وجليا في فكر ماركس نفسه؛ لأن هذا المفهوم يستعصي عليه الدخول أو الارتباط بنظرية علمية.

وعلى هذا الأساس بقي مفهوم "الاستلاب" لا يتعدى كلمة "ماهية" أو "مطلق" أو "ميتا فيزيقا". وهذا هو السبب الذي جعل هذا المفهوم يتجلى في صورة مثالية ماهوية؛ لأن نزعة ماركس الإنسانية ترمي إلى دحض هذا الاستلاب ليس بطريقة علمية، بل بطريقة أيديولوجية.

لكن مفاهيم ماركس ومصطلحاته تطورت، عندما بدأ في صياغتها صياغة علمية دقيقة ويتجلى ذلك في كتابه "رأس المال" حيث ارتقت المادية التاريخية إلى مستوى العلم وأصبحت كل المعارف -عنده- تحلل تحليلا واقعيا. فالإنسان -مثلا- أصبح جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، مما يتيح تطبيق القوانين العلمية على السلوكات الإنسانية من أجل فهمها والتنبؤ بها، ومن ثم السيطرة عليها.

إن ألتوسير يؤكد -في هذا الصدد- على مختلف المفاهيم والمصطلحات والتصورات التي يستعملها ماركس من أجل فهم موضوعه، فهي -عنده- لا تأخذ معناها الحقيقي إلا في تفاعلها مع بقية العناصر؛ لأن الواقع الإنساني معقد ويفرض تكاملا بين العناصر الأخرى التي تكونه.

وإذا رجعنا إلى الإشكالية المتعلقة بالنظرية الماركسية أو المقال النظري، ثم الإشكالية المتعلقة بالجانب العلمي وجدنا أن لوي ألتوسير يحاول تحديدها من خلال مؤلفات ماركس نفسه، ويؤكد على دراستها دراسة موضوعية.

الدراسة البنيوية للكل الاجتماعي

يرى ألتوسير أن الواقع الاجتماعي مؤلف من مجموعة من الممارسات الجزئية والمحددة كالممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية والاقتصادية والأيديولوجية والنظرية...الخ، وكل ممارسة من هذه الممارسات تمثل كلا أو نسقا أطلق ألتوسير عليها اسم: "المنظومة الكلية" أو "الكل البنيوي" مستلهما في ذلك منهج البنيويين المعاصرين من أمثال فوكو وستروس اللذين أقاما دعائم فلسفتهما على هذين المفهومين. ويقوم ألتوسير بتوظيفهما في مجال هذه الدراسة الجديدة مبينا أن كارل ماركس يتحدث عن وحدة بنيوية تحويها كل ممارسة، وكل وحدة بنيوية متوجهة بالضرورة نحو الاقتصاد الذي يقوم على تناقضات داخلية، فهو بالتالي يمثل وحدة بنيوية قائمة بذاتها، حيث تمثل "كلا اجتماعيا"، أعني ذلك الكل الشامل والمعقد لجميع هذه الممارسات التي تجري في مجتمع واحد.

وفي هذا المجال يعتقد التوسير أن علم التاريخ يقتضي العودة إلى دراسة الممارسات الاجتماعية قصد الكشف عن الثابت البنيوي الذي يؤلفها، في الوقت ذاته تعمل هذه الدراسة على نبذ الأيديولوجيات النظرية قبل العلمية التي تقوم ضدها، وهذا لا يعني نفي هذه الأيديولوجيات بطريقة مطلقة بل يجب أن تتضمنها في الوقت ذاته حتى تتحول إلى أيديولوجيات عملية مرتبطة بالصراع الطبقي، وتعمل كعناصر مكونة للممارسة الاجتماعية.(٢٥)

وعلى الرغم من أن لكل ممارسة تناقضات داخلية أو بنية خاصة فإن وظيفتها تتمثل في رد الفعل ضد الكل؛ لكن البنية الاقتصادية هي التي تتغلب في نهاية المطاف على بقية الممارسات أو البنيات. ويؤدي تطور كل عناصر الوحدة الاجتماعية إلى

وضع متازم يكون سببا في حدوث ثـورة دموية، كتلك التي حدثت في روسيا عام ١٩١٧.

إن هيمنة المستوى الاقتصادي الذي يمثل الثابت البنيوي، والذي يقوم بدور أساسي في كل بنية اجتماعية، يتحكم في تحديد المستوى الذي يلعب دور الهيمنة، أي المستوى الذي تنعكس فيه تناقضات البنية الاجتماعية. يقول "جودليه" في هذا الصدد: "فعلاقات الإنتاج هي التي تحدد هيمنة هذا المستوى أو ذلك. فهي إذن تتمتع بفعالية عامة في تحديد التنظيم الاجتماعي ما دامت تحدد تلك الهيمنة، وتحدد من خلالها التنظيم العام للمجتمع.(٢٦)

وعلى الرغم من هيمنة المستوى الاقتصادي فإن لوي ألتوسير يرى أن الاعتماد على هذا المستوى، وهذه الممارسات وحدها أمر يثير الكثير من الصعوبات، لأنه يعتبر أن الكل الاجتماعي لا أحادي التحديد، وليست مستوياته محدودة بعنصر واحد فقط، وبالتالي فهي ليست خاضعة للآلية والميكانيكية، وهذا يقودنا –حتما– إلى ضرورة البحث عن الميكانيزمات المتحكمة في كل مستوى على حدة، دون الفصل بين المستويات الموجودة.

وإذا كان كارل ماركس –في رأي الفيلسوف الفرنسي– يقر بأن علم الاقتصاد علم دقيق محدد بقوانين وأحكام علمية صارمة فإن مفهوم الإنسان يبقى غامضا، لا يمكن بأي حال من الأحوال تفسيره تفسيرا علميا دقيقا كما هو الحال مع الأشياء الموضوعية؛ لأنه ليس موضوعا قابلا للقياس العلمي أو العد الإحصائي، وهي النظرية التي لاقت رواجا واسعا في القرنين السابع عشر والثامن عشر وكان من بين دعاتها "لاماتري Lamatrie وهولباخ Holbach وجازندي Gassendi وغيرهم الذين نظروا إلى الحياة الإنسانية بصفة عامة نظرة مادية بحتة، وأكدوا من خلالها على أن العقل يعود

إلى المادة [٢٧]، ومن ثم يكون التفكير الإنساني ناتجا عن تفاعلات وتشابكات تحدثها الذرات المادية الكائنة في الجهاز العصبي وهذا هو السبب الذي جعل هؤلاء الفلاسفة الماديين يعتقدون أن أي صدمة في الجهاز العصبي يرافقها مباشرة خلل في التفكير أو الكلام.

إن التفسير المادي للحياة الإنسانية بصفة عامة والحياة الاجتماعية بصفة خاصة لم يقنع لوي ألتوسير حيث نجده يتحدث عن النظرية المادية الاقتصادية التي تقيد بها كارل ماركس في كل مؤلفاته نافيا بذلك أسسها؛ لأن مفهوم الاقتصاد عند ماركس مرتبط بالنظرة الأنتروبولوجية التي ترتد بالضرورة إلى "الإنسان الاقتصادي"، بمعنى أنها تعود إلى الذات الإنسانية أو بالأحرى إلى "ذات -محتاجة – إلى "qui manque-detre".

وهي الفكرة نفسها التي تحدث عنها الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر J.P Sartre -أحد معاصريه- عندما أقر بوجود الندرة Rarete حيث نجد أن الذات الإنسانية ليست موضوعا بين الموضوعات وهذا هو السبب الذي يجعلها ترمي إلى الاكتمال الذاتي من خلال شعورها بالحاجة وتعمل جاهدة على مقاومة المادة من أجل عملية الإشباع.[٢٨]

من هنا ينتقد لوي ألتوسير النظرة الماركسية المادية التي لا تجعل من علم الاقتصاد علما قائما بذاته؛ لأنه يعتقد أن ماركس حاد عن التعاريف التي وضعها علماء الاقتصاد الإنجليز الذين عاصروه، أو جاؤوا من قبله. وتبقى المشكلة الأساسية تتمثل في كونها عندما تتحدث عن الممارسة الاقتصادية التي تؤثر على الكل الاجتماعي فإننا –في الحقيقة– أمام مفهوم أو موضوع "راس المال" الذي يعني الحاجة، العمل والإنتاج والعلاقات الإنتاجية وهي كلها عناصر تتآلف فيما بينها لتشكل نسيجا معقدا من

العلاقات يطلق عليه ألتوسير مصطلح "المنظومة" أو "البنية المعقدة" "Structure Compliquee" [٢٩]، ونلاحظ أن دريدا –فيلسوف التفكيكية– قد استعار هذا المفهوم من كبار الأساتذة البنيويين ومن بينهم ألتوسير الذي مهد له الطريق للبحث عن ماهية النص وتفكيكه وزعزعة هذه البنية المعقدة التي يتأسس عليها النص الأدبي والفلسفي على السواء.[٣٠]

وهكذا يقوم ألتوسير بحملة شعواء على النزعة الماركسية المتطرفة التي تغلب بنية واحدة على سائر البنيات الأخرى. فالعلية الاقتصادية التي يتحدث عنها ماركس ليست علية ميكانيكية آلية، بل هي علية من نوع مختلف تماما: إنها علية بنيوية، أي أنها متشابكة مع عناصر أخرى، حيث لا يمكن الفصل بينهما. أما العلية الآلية أو الميكانيكية فهي –حسب رأيه– تفضل نفسها عن بقية الوحدات أو العناصر التي تؤلف البنية الاقتصادية، وفي هذا تشويه حقيقي للنظرية الماركسية.

وعلى الرغم من غموض مصطلح "الاقتصاد" في حد ذاته، وانتقاد مفهومه من طرف العديد من المفكرين من أمثال باديو وباليس Badiou et Balmes [٣١]، فإن التوسير كان يهدف من ورائه إلى وجود علة غائبة، علة محصورة في البنيات الأخرى ما دام هو الذي يحددها.

ومهما يكن من أمر فإن هذه النظرية تشبه أيضا نظرية فرويد في اللاشعور الذي يحدد حياتنا السلوكية حيث نجد أن الاقتصاد يرتبط بشيء مخفي وجب البحث عنه؛ لأنه ليس وحده محرك الظاهرة الاجتماعية وإنما هناك عناصر لا واعية تكون مخفية في البنية ذاتها تحتاج إلى التنقيب والبحث من أجل الكشف عن ماهيتها. فالأمر إذن ليس متعلقا بما هو ظاهر بقدر ما هو متعلق بما هو مخفي. وهذه الفكرة تبناها –أيضا– جاك لاكان في دراسته البنيوية النفسية.

أسبقية البنية على الذات

إن اهتمام ألتوسير بتحليل "البنية الاقتصادية" جعله يتصور كيفية تكوين علم اقتصادي، فهو يخالف النظريات التي تشير إلى علاقات اقتصادية يمكن إخضاعها للتجربة العلمية حيث يعتقد أن مفهوم الاقتصاد غير مرتبط بشيء موضوعي قائم بذاته ويمكن ملاحظته أو رؤيته مثل ما هو الحال مع الأشياء الموضوعية. وهذا هو السبب الذي جعله يقر بوجود "بنية اقتصادية" تمثل في جوهرها تركيبا يدعى بالتركيب الطوبولوجي-العلائقي "الذي يعيد الاعتبار للبنية، ويقدمها على الذات، فهو (هذا التركيب) يستعيض عن إشكالية "الإنسان الاقتصادي" بإشكالية "البنية" التي أصبحت عنده الموضوع الرئيسي الجدير بالدراسة والبحث والتنقيب.

وتعتمد هذه الدراسة الجديدة على تحليل المواقع أو الأماكن Les endroits القائمة في مجالها الطوبولوجي البنائي حيث يمكن تحديدها من خلال العلاقات الإنتاجية. من هنا نلاحظ أن لوي ألتوسير لا يتحدث عن علاقات إنسانية، بمعنى أنه لا يعطي أهمية للأفراد الواقعيين الذين يشغلون مواقع معينة ويقيمون علاقات مع موضوعات معينة (الآلات، أو الوسائل الإنتاجية)، حيث نجد أن كارل ماركس أكد على هذه الثنائية المزدوجة: "أفراد-آلات" التي تعني أن الأفراد يقيمون أدوارا معينة.[٣٢]

إن ألتوسير –على خلاف كارل ماركس– يتحدث عن علاقات مختلفة عن تلك التي أقرها كارل ماركس، فهي علاقات متمايزة Differentiels نجدها تقوم بين أدوات Outils وموضوعات Objets. فهو –في هذا الصدد – يشير مباشرة إلى الرمز Signe الذي يمثل بدوره أساس البنية الاقتصادية ويحتاج –من أجل الكشف عن حقيقته– إلى عملية الحفر والتنقيب في البناء ككل وهو منهج سار عليه معظم البنيويين في تحليلاتهم ودراساتهم البنيوية [٣٣].

ويتجلى الرمز في شكل العمل أو شكل الإنتاج والأداة المستعملة في العملية والعمال الذين يقومون بالعمل ...الخ. وعلى الرغم من أن الناس يشغلون أماكن معينة من أجل القيام بعملية الإنتاج، ويخضعون لحتمية المهام التي تفرضها عناصر أو جزئيات البنية، إلا أنهم ليسوا أحرارا في القيام بأعمال تتجاوز تلك الحتمية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنهم يقومون بمهامهم داخل الإطار الذي يحتلونه من حيث أنهم مقيدون "بالموقع البنوي" ويعملون وفق متطلباته.(٣٤)

ويتجلى هذا التصور الجديد لدى ألتوسير في إعطائه أهمية كبيرة لفكرة "الموقع" و"الوظيفة"، فهو يؤكد على تحديد وتوزيع المواقع أو الأماكن والوظائف التي يشغلها الناس يدل الاهتمام بالذوات الإنسانية وتبعا لذلك تحتل البنية محل الذات حيث نجدها تنطوي على مجموعة كبيرة من العناصر الفردية المتباينة والتمايزة فيما بينها.

وختاما لما جاء في هذا البحث نقول إن قراءة ألتوسير لكتابات كارل ماركس كانت قراءة بنيوية محضة تشبه -إلى حد كبير- تلك القراءة التي اعتمدها لاكان Lacan في فهم فرويد Freud، حيث نجده ينتزع ما في علم النفس الفرويدي من عناصر إنسانية وعاطفية، أي أن تحليله النفسي البنيوي كان يرمي إلى تحرير النظرية الفرويدية من تفسيرات الفرويديين الجدد الذين كانوا -حسب رأيه- غرباء عن فرويد، ومن ثم طالب بضرورة العودة من جديد إلى واضع التحليل النفسي، حيث نجده يؤكد أهمية دراسة اللاشعور باعتباره "لغة" ذات بنية خاصة وجب التنقيب عنها والغموض في أعماقها.(٣٥)

إن هذه القراءة الجديدة للنظرية الفرويدية عند لاكان ترمي إلى تحقيق لغة جديدة تكون ثمرتها الشعور باللذة والمتعة، فهي -حسب رأيه- لغة خيالية تعمل على تحريرنا من العناصر العميقة التي تمجد وجودنا.

وإذا كان لاكان يؤكد هو بدوره على إعادة قراءة فرويد قراءة جديدة، فإن التوسير ينهج النهج نفسه ويدعو إلى إثراء النظرية الماركسية والكشف عن تلك الثغرات التي احتوتها فكانت قراءته لها بمثابة الكشف عن الأبنية اللاواعية، الأبنية المخفية التي ظل يبحث عنها هذا الفيلسوف والتي شكلت عنده محورا تدور حوله كل فلسفته. فكان هدفه يرمي إلى البحث عن "الشفرة" بالتعبير الوجودي الياسبرزي، ونقصد شفرة "النص الموضوعي" التي احتوتها كتابات كارل ماركس وانتهى إلى الفصل بين الواقع العملي والواقع العلمي من أجل إعادة بناء الماركسية الجديدة أو "الماركسية البنيوية" التي تركز على الاهتمام "بالمقال" لا "الذات" أو التعامل مع كلام مجهول في غياب "الذات الواعية" وهذا ما تنفيه معظم الفلسفات الوجودية.

وفي هذا المجال نلاحظ أن لوي ألتوسير –الذي كان متأثرا هو الآخر- بنظرية سيجمند فرويد في مجال علم النفس –قد فتح الباب واسعا للعديد من الدراسات الأنتروبولوجية والاقتصادية والسياسية والنفسية من أجل الاستفادة من "الرمز" الذي يكشف عن شيء مخفي في البنية وجب البحث عنه، فهو لا يشير إلى شيء قائم بذاته في الواقع وإنما يشير إلى مجموعة من الظروف التي تحيط به والتي تتشكل معه في آن واحد، ومن ثم ينشأ ما يسمى في الفلسفة البنيوية "بالكل الاجتماعي" أو "المنظومة الاجتماعية". يقول في هذا المعنى: "... كما نعلم أن سلامة العلم وصحته هي قضية تهم العلم وحده فهي تثق في العلماء لكي يحلوا مشاكلهم العلمية ... إذ يجب على العلماء الاعتماد قبل كل شيء على قواهم الذاتية ... ونسبة كبيرة منها توجد خارجهم، توجد في عالم الناس، في أعمالهم، وفي نضالاتهم وفي أفكارهم."(٣٦)

من هنا تكون الدراسة الجديدة التي انتهجها ألتوسير متعلقة بالمنظومة الاجتماعية التي تقوم أولا وقبل كل شيء- على ضرورة إعادة قراءة الفلسفة الماركسية والعودة

من جديد إلى نصوص كارل ماركس قصد استنطاق هذه النصوص واستخراج دلالاتها. وقد توصل هذا الفيلسوف الفرنسي إلى استنطاق صوامتها عن طريق سد كل الثغرات والفجوات بغية فك شفراتها، لأن وجود مثل هذه الشفرات دليل قاطع على عدم اكتمال هذه النصوص. وهذا هو السبب الذي جعل ألتوسير يدعو إلى استخراج المعنى أو الدلالة بين السطور وليس في السطور ذاتها؛ لأن الناقد البنوي لا يهمه مناقشة ما يقوله النص بل "ما لا يقوله النص" بمعنى أنه يستنبط "المكتوم" أو "المكبوت" بالتعبير الفرويدي، وإذا نجح الفيلسوف البنيوي في تلك المهام الملقاة على عاتقه، فإنه من دون شك سيصل إلى فك الرمز وتوضيحه للقراء، مثل ما فعل فرويد بمرضاه حيث اكتشف أن اللاشعور هو الذي يوجه سلوكاتهم وبهذا يكون الفيلسوف البنيوي قد هاجم الدراسات الماركسية التي شوهت الفكر الماركسي لينتهي بذلك إلى ذكر "الرمز" الذي هو بمثابة "اللاشعور" المخفي في النص والذي يحتاج إلى دراسة جادة من طرف الماركسيين أنفسهم.

الحواشي

1- S.Karsz, *Theorie et Politique; Louis Althusser*; (Paris: Fayard, 1982), p.40.

٢- زكريا إبراهيم ، **مشكلة البنية** (القاهرة: مكتبة القاهرة، دت)، ص٢١٣.

٣- أديت كرزويل، **عصر البنيوية**، ترجمة جابر عصفور (القاهرة: مكتبة مصر، دت)، ص٤٤.

٤- لوي ألتوسير، **الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية**، ترجمة رضا الزواوي (الدار البيضاء: منشورات دار عيون، ١٩٨٩)، ص٨٦.

5- Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), p.209.

6- Louis Althusser, *Lire le Capital* (Paris: F.M., 1968), p.117.

٧- عبد السلام بن عبد العالي، **الميتافيزيقا، العلم والأيديولوجيا**، ط٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ص١١٨.

٨- عمر مهيبل، **البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر** (ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت)، ص١٨١.

٩- لوي التوسير، **الفلسفة... المصدر المذكور**، ص٦٥.

١٠- عبد السلام بن عبد العالي، **المرجع المذكور**، ص ١١٩.

11- Althnsser, Lire... *op.cit.*, p. 130.

12- Althusser, pour Max... *op.cit*,, p.31.

١٣- التوسير، **الفلسفة... المصدر المذكور**، ص٦٩.

14- J.T.Dessanti, *Introduction a' l'historie de la Philosophie Critique* (Paris: Maspero, 1956), pp.166-167.

١٥- عبد السلام بن عبد العالي، **المرجع المذكور**، ص١٠٥.

١٦- زكريا إبراهيم، **المرجع المذكور**، ص ص. ٢٢٠-٢٢١.

17- Victor Storsky, *Technica Pisatel Srogo Remesla* (Moscow, 1928, qur in *Russian Formaliam*, p. 46.

18- Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprite scientifique* (Libratirie Philosophique, 1977), p.13.

١٩- زكريا إبراهيم، **المرجع المذكور**، ص٢٢٣.

٢٠- التوسير، **الفلسفة... المصدر المذكور**، ص٦٩.

٢١- عبد السلام بن عبد العالي، **المرجع المذكور**، ص١٠٧.

٢٢- زكريا إبراهيم، **المرجع المذكور**، ص٢٢٤.

23- J.Deprun, "y' at'il une pratique theorique? "in: *Structuralisme et Marxisme* (Collection 10/18, Paris, 1970), p.68.

24- Louis Althnsser, *Elements d'autocritique* (Paris: Hachette, 1974), pp. 41-42.

٢٥- فؤاد زكريا، **آفاق فلسفية** (القاهرة: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص٣٤٩.

26- M.Godolier, *Horizons et Trajets Marxistes en Anthropologie* (Paris: Maspero, 1973), p.44.

27- Denis Huisman et Andre Verge, *La Connaissance*; ed. Fernand Nathan, pp. 326-327.

28- J.P. Sartre, *Critique de la Raison Dialectique* (Paris: Gallimard, 1960),p.201.

٢٩- أديث كيرزويل، **عصر البنيوية من ليفي ستروس إلى ميشيل فوكو**، ترجمة جابر عصفور (بغداد: دار آفاق عربية)، ص٤٤.

٣٠- جون ستروك، **البنيوية وما بعدها: من ليفي ستروس إلى جاك دريدا**، ترجمة جابر عصفور (سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٠٦)، ص٢٣٣.

31- A.Badiou et F.Balbares, *De l'ideologie*, (Paris: Maspero, 1976), p.30.

32- Marx et. Engels, *La saint Famille, ou critique de la critique-Cantre Bruno Bauer*, Editions Sociales, 1972, p.10.

33- Louis Althusser, *Pour Marx op.cit*,, pp. 31-32.

34- Francois Wahl, *Q'uest ce le Structualisme*? (Paris: Le Seuil, 1968), p.122.

٣٥- أديت كيرزويل، **عصر البنيوية، المرجع المذكور**، ص١٥١.

٣٦- ألتوسير، **الفلسفة... المصدر المذكور**، ص٨٩.

مدخل البدائل لترحيل الخسائر الضريبية
إطار مقترح لتشجيع الاستثمار في المملكة الأردنية الهاشمية

د. خليل أبو حشيش
كلية العلوم الإدارية والمالية
جامعة البترا

١- الإطار العام للبحث

١-١ طبيعة البحث ومشكلته

يسعى النظام الضريبي في أي مجتمع إلى تحقيق مجموعة من الأهداف يختلف ترتيبها من مجتمع لآخر وفقا لطبيعة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد ودرجة تطوره، كما قد يختلف ترتيب هذه الأهداف وأولوياتها في المجتمع الواحد من وقت لآخر طبقا للظروف التي يمر بها داخليا وخارجيا مما قد يعطي هدفا معينا أولوية دون الأهداف الأخرى في مراحل معينة. وإذا كان للسياسة الضريبية تأثير فعال على جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع فإن هذا التأثير ينسحب وبشكل خاص على كافة جوانب الحياة الاقتصادية أو هيكل الاقتصاد القومي. فالسياسة الضريبية بلا شك، أحد أهم العوامل الفعالة في جذب الاستثمارات أو طردها، إذ أنها من ضمن أقوى السياسات المالية والاقتصادية التي يضعها المستثمر في اعتباره حين مناقشته التفضيلات الاستثمارية سواء أكان هذا الاستثمار داخليا برؤوس أموال وطنية

أو خارجيا برؤوس أموال أجنبيــة، وأن المستثمر يفقـد الثقـة تماما في منـاخ الاسـتثمار حينما يواجه بنصوص قانونية غامضة أو تحتمل التفسير والتأويل أو لا تتناسب مع ما يجري في بلدان العالم من تشجيع للاستثمار وتقديم العون له.

وحيث أن الدخـل الخـاضع للضريبـة في قوانـين الضرائـب بشكل عـام والقـانون الأردني بشكل خاص يستلزم تحديد ثلاث قيم (عناصر) أساسية تتمثل في:

- قيمة الإيرادات الخاضعة للضريبة،
- وقيمة التكاليف واجبة الخصم من تلك الإيرادات،
- وقيمة التنزيلات والإعفاءات واجبة التنزيل من الدخول الخاضعة.

فإن الخسائر الضريبية المرحلة تحديدا، باعتبارها من التنزيلات واجبـة الخصـم مـن الدخل الخاضع للضريبة، تعد من أحد أهم عوامل دعـم ونجاح السياسـات الاقتصاديـة المستهدفة. فمقدار تلك الخسائر وطرق ترحيلها والمدة التي ترحل إليها تشـكل عوامـل جذب وإغراء للمستثمرين المحليين أو العرب أو الأجـانب، حيـث تحقـق اسـتثماراتهم، بعد سداد عبئـها وتـنزيل خسـائرها المتراكمـة، فوائـد حقيقيـة تكـون نـواة لتراكمـات رأسمالية جديدة مطلوبة لفتح آفاق أخرى للاستثمار، بما يعمـل على تحقيـق الأهـداف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للدولة. وهو ما تسعى إليه سياسات وبرامج التنميـة والإصلاح الاقتصادي.

لذلك فلا بد أن تصاغ السياسة الضريبيـة بما يتفـق مـع أهـداف وخطـط التنميـة والاستثمار ولا بد أن تقاس حصيلة الضريبة مع الخسائر المترتبـة على الفـرص المضيعـة التي يفقدها الاقتصاد القومي بفعل السياسة والأساليب الضريبية الخاطئة.

إن المستعرض والمتتبع لأحكام التشريع الضريبي الأردني منذ صـدوره عـام ١٩٣٣[١]

يلحظ أنه يأخذ في أغلب نصوصه بمفهوم "البديل الواحد" لتحديد وعاء وعبء الضريبة، بمعنى أنه رسم -في معظم نصوصه- خطا يكاد يكون ثابتا لجميع المكلفين عند المعاملة الضريبية، ولم يوفر للمكلف فرصة الاختيار في بعض الحالات والمجالات التي تتطلب ذلك. ومثل هذا النهج الذي يتبعه المشرع فضلا عن عدم مرونته فهو قد لا يحقق المصلحة لخزينة الدولة في بعض الأحيان، أو مصلحة المكلف في أحيان أخرى، مما ينتج عنه إخلال بتحقيق الأهداف الأساسية للضريبة ويبعدها عن تحقيق الفعالية المعلقة عليها في هذا الشأن.

وعند إجراء دراسة مقارنة لبعض التشريعات الضريبية في الدول الأخرى نجد أنها قد وفرت للمكلف في مجالات متعددة فرصة الاختيار بين أكثر من بديل ليختار من بينها البديل المناسب وفق ظروفه الخاصة، وبما لا يخل في الأجل المتوسط بتحقيق مصالح جميع الأطراف: المجتمع والخزينة العامة والمكلف.

والتساؤلات التي تدور حولها هذه الدراسة هي: إلى أي مدى حقق تشريع الضريبة في الأردن المعاملة الملائمة (٢) للخسائر الضريبية بكل صورها؟ كيف يمكن الاستفادة من السياسة الضريبية في التشريع الأردني المتعلقة بترحيل الخسائر لتكون إحدى حوافز تشجيع الاستثمار في المملكة؟

١-٢ أهداف البحث

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

١- دراسة مفهوم الخسائر الضريبية وتحليل أبعاده.

٢- عرض وتحليل نماذج معاصرة لترحيل الخسائر في الدول المتقدمة من منظور تشجيع الاستثمار.

٣- دراسة مدى ملاءمة منهجية ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني لتشجيع الاستثمار.

٤- تقديم إطار يحتوي على بعض البدائل المقترح استخدامها لإعادة بناء مفهوم ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار.

١-٣ أهمية البحث

ترتكز أهمية البحث على الاعتبارات التالية:

١- أهمية تحقيق هدف الملاءمة للتشريع الضريبي للتطورات المعاصرة بحيث يتضمن الأحكام والمجالات المتعددة التي تحقق لكل من المكلف والخزينة العامة الاستقرار المطلوب في النشاط وفي الحصيلة، ومن ثم الإقلال من حالات التهرب من الضريبة والإقلال من حالات الإفلاس وتوقف كثير من الأنشطة لعدم مرونة (ملاءمة) النصوص للظروف المختلفة للمكلفين.

٢- إن تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي وما يترتب عليها من حرية وإعمال آليات السوق وتطبيق سياسة الخصخصة وتوسيع قاعدة الملكية... كل ذلك يقتضي أن يتم إجراء إصلاح لبعض بنود الضريبة يتوافق مع الإصلاح الاقتصادي باعتبار أن السياسة الضريبية جزء هام من السياسات المالية والاقتصادية، ولذلك كان هذا البحث وسيفيد في توضيح أهم الأسس والأساليب المقترحة لتطوير مفهوم ترحيل الخسائر لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار في الأردن.

٣- ضرورة المواءمة بين التشريعات المختلفة في الدولة لتنفيذ برنامج الإصلاح الاقتصادي بما يشجع أوجه الاستثمار المختلفة في الأردن.

٤- البحث يعد نواة دراسية تهم كافة المشتغلين في الضرائب والمحاسبة وبصفة خاصة مقدري ضريبة الدخل ومؤسسة تشجيع الاستثمار باعتبار أن ترحيل الخسائر ذو أهمية خاصة في تنفيذ سياسة تشجيع الاستثمار.

وتزداد أهمية الدراسة في ظل عدم وجود دراسات في مجال الضرائب تناولت أثر السياسات الضريبية الأردنية على تشجيع الا ستثمار. فالدراسات الحالية تناولت مواضيع مغايرة لموضوع البحث ومنها دراسة (رمضان والحمود وقاقيش، ١٩٩٠) التي هدفت إلى التعرف على المشكلات التي تواجه مقدري ضريبة الدخل في الأردن خلال تعاملهم مع المكلفين بدفع الضريبة[٣] ودراسة (الحمود وقاقيش ١٩٩٣) التي غطت أسباب ونواحي التباين بين ضريبة الدخل التي تعلنها الشركات المساهمة الصناعية الأردنية والضريبة المعدلة التي يتم تقديرها من قبل مقدر الضريبة[٤]. في حين هدفت دراسة (العكشة ١٩٩٣) للتعرف على أسباب الاختلاف بين مقدار الضريبة المعلنة بالكشوفات المقدمة من قبل المنشآت التجارية المختلفة (أفراد وشركات عادية، وشركات مساهمة عامة وخصوصية) ومقدار الضريبة المعدلة من قبل مقدري الضريبة بعد إجراء التدقيق اللازم لتلك الكشوفات وتعديلها[٥]. أما (العطور ١٩٩٣) فقد قام بإجراء تحليل لصور التهرب الضريبي ودوافعه وطرق علاجه من خلال تحليل النصوص القانونية في قانون ضريبة الدخل[٦] على حين أن دراسة (المبيضين وأبو نصار ٢٠٠٠) استهدفت التعرف على صور التهرب الضريبي في الأردن وأهم العوامل والأسباب التي تساعد أو تزيد منه إضافة إلى معرفة نطاق التهرب في عدد من بنود الإيرادات والنفقات المختلفة[٧]. كما هدفت دراسة (حبيب ١٩٩٤) التي كانت في مجال التخطيط الضريبي للتعرف على مجالات التخطيط الضريبي لدى المصارف العاملة في الأردن[٨] على حين كانت دراسة (أبو يحيى ١٩٩٦) في التخطيط الضريبي في الشركات الصناعية الأردنية[٩]. أما دراسة (عواملة ١٩٩٤) فتركزت على قياس كفاءة فاعلية الأداء في جهاز ضريبة الدخل في الأردن [١٠]. كما أن دراسة (أبو عباس ١٩٩٥) تركزت على بيان العوامل المؤثرة في موضوعية قرار مقدر ضريبة الدخل في

حالة عدم احتفاظ المكلف بحسابات أصولية[١١]. أما دراسة (كتانة ١٩٩٦) فقد تركزت حول التباين بين ضريبة الدخل المعلنة بكشف التقدير الذاتي المقدم من المكلف إلى دائرة ضريبة الدخل وبين ضريبة الدخل المعدلة من قبل مقدر الضريبة[١٢].

١-٤ فروض البحث

يقوم البحث على بعض الفروض التي يطرحها الباحث كما يلي:

١- إن الخسائر الضريبية يجب أن تحظى بالاهتمام الأكبر في ظل التطورات الاقتصادية المعاصرة لانعكاساتها على الاقتصاد الأردني.

٢- المعاملة الضريبية لترحيل الخسائر في التشريع الضريبي أكثر ملاءمة لتشجيع الاستثمار مقارنة بالتشريعات الضريبية المماثلة.

٣- إن النظام الحالي للمحاسبة عن الخسائر الضريبية لم يعد صالحاً (لا يوفر دعما كافيا) لتشجيع الاستثمار في ظل التوجهات الاقتصادية الحالية للدولة.

٤- إن تطبيق مدخل البدائل في ترحيل الخسائر الضريبية يحقق ما يلي:

أ- مرونة أكبر للتشريع لمسايرة التطورات المعاصرة.

ب- الإقلال من التهرب الضريبي في بعض الحالات.

ج- الإقلال من حالات الإفلاس وتوقف النشاط.

د- عدم الإخلال بتحقيق الأهداف الأساسية المحددة للتشريع.

١-٥ أسلوب البحث

يعتمد البحث على الأسلوب النظري والذي يقوم على استقراء المراجع والأبحاث العلمية السابقة في هذا المجال واستنباط ما يلائم البحث. ومن ثم فإنه يجمع بين

المنهجين الاستقرائي والاستنباطي اللذين يتناوب الباحث استخدامهما حسب مقتضيات الحال وبما يحقق أغراض البحث.

١–٦ مجتمع الدراسة

يعتمد هذا البحث على نصوص القانون رقم ٥٧ لسنة ١٩٨٥ بعد تعديلها بالقانون رقم ١٤ لسنة ١٩٩٥ وكذلك نصوص الأنظمة والتعليمات المتعلقة بتطبيق هذا القانون إضافة إلى قرارات محكمة التمييز المتعلقة بقضايا ضريبة الدخل.

مع الاسترشاد ببعض المعالجات الضريبية المماثلة في بعض الدول المتقدمة.

١–٧ خطة البحث

في ضوء موضوع البحث وأهدافه فقد تم تقسيم الدراسة إلى خمسة مباحث رئيسة تتناول عددا من الموضوعات المترابطة تحقق أهداف البحث وهي:

المبحث الأول: الإطار العام للبحث.

المبحث الثاني: نظرة عامة إلى الخسائر محل الترحيل.

المبحث الثالث: ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني.

المبحث الرابع: الإطار المقترح لترحيل الخسائر لتلائم سياسة تشجيع الاستثمار في الأردن .

المبحث الخامس: خلاصة البحث والنتائج والتوصيات.

٢- نظرة عامة إلى الخسائر محل الترحيل

٢-١ مبررات ترحيل الخسائر

Justifying Carrying over Losses

الخسارة عبارة عن نقص حقيقي ومؤكد يصيب أصلا من الأصول المملوكة للمنشأة وليس هناك ما يقابل هذا النقص من تعويض أو غيره، بحيث لو ان هذا النقص انقلب إلى نقيضه لأصبح ربحا يخضع للضريبة. لذلك فقد اعتبرت التشريعات المختلفة أن الخسارة من ضمن التكاليف واجبة الخصم قبل تحديد وعاء الضريبة رغبة منها في المحافظة على رأس المال وبقائه سليما، ليس من أجل مصلحة المكلف الشخصية فحسب وإنما لأجل أو مصلحة دائنيه والمتعاملين معه(١٣). فالخسارة هي استقطاع جزء من رأس المال وهو ضمان الدائنين. والقاعدة أنه يجب أن يبقى راس المال ثابتا لا يمس، ويجب العمل على المحافظة عليه. وهذا ما يتفق مع العدالة الضريبية. فليس من العدالة أن تفرض الضريبة على ما يحقق المكلف من أرباح في سنة ما دون أن يؤخذ في الاعتبار ما أصابه من خسارة أو خسائر في السنوات السابقة.

لذلك فإن فكرة ترحيل الخسائر الناجمة عن ممارسة المكلف لنشاط خاضع للضريبة تستند على مبدأين ضريبيين هما:

٢-١-١ مبدأ استرداد رأس المال **Capital Recovery Concept**

يقضي هذا المبدأ بعدم فرض الضريبة على الدخل إلا بعد استرداد رأس المال المستثمر في الأصل (أي تكلفته)(١٤). الأمر الذي يبرر ترحيل الخسائر باعتبارها فقداناً لجزء من رأس المال المستثمر.

٢-١-٢ مبدأ توفير المال الكافي لسداد الضريبة

Wherewithal-to Pay Concept

وفقا لهذا المبدأ فإن الدخل يعد متحققا وبالتالي تسدد عنه الضريبة عندما تتوفر لدى المكلف الموارد المالية التي تكفي لسداد هذه الضريبة[١٥]. ويتمشى هذا الفكر مع مبدأ المقدرة على الدفع الذي يعد أساساً لفرض الضرائب التصاعدية على الدخول. الأمر الذي يوفر السند المنطقي المقبول لاستبعاد بعض مصادر دخل المكلف من وعاء الضريبة أو لتأجيل فرض الضريبة على بعض الأرباح المتحققة.

وفي ضوء ما تقدم يجب استخدام الأرباح الضريبية المتحققة خلال إحدى السنوات في احتواء contain خسائر السنوات السابقة تلافيا لفرض الضريبة على جزء من رأس المال، وهو ما يخالف القواعد المستقرة للضريبة على الدخل.

٢-٢ المقصود بالخسائر الممكن ترحيلها

Definition of Carried over Losses

نظراً لاختلاف نتيجة الأعمال الضريبية عن نتيجة الأعمال المحاسبية فإن الخسائر الممكن ترحيلها تنحصر في الخسائر الضريبية دون الخسائر المحاسبية. وعلى ذلك تتمثل الخسائر التي تسمح القوانين الضريبية بترحيلها في تلك المتعلقة بالأنشطة الخاضعة للضريبة التي يمارسها المكلف ويتم التوصل إليها وفقا لأحكام قانون الضرائب[١٦].

وفي ضوء ما تقدم إذا كانت الخسارة قد أصابت مالا مملوكا للمكلف ولكن لا صلة له بنشاطه الخاضع للضريبة، كأن يكون المال غير خاضع للضريبة أصلا، فلا تخصم ولا ترحل ويستبعد أيضا من هذا الحكم (ترحيل الخسائر) أوجه النشاط التي يتم ربط الضريبة عليها على أساس مقطوع أو ثابت[١٧].

٢-٣ أنواع الخسائر المرحلة *Types of Carried over Losses*

تتمثل الخسائر الممكن ترحيلها في خسائر النشاط والخسائر السنوية وخسائر النشاط الثانوي للمكلف. وفيما يلي بيان ذلك:

٢-٣-١ خسائر النشاط **Transaction Losses**

تتحقق خسائر النشاط نتيجة لتصرف المكلف في الأصول المملوكة له بالبيع أو المبادلة أو التنازل بقيمة تقل عن تكلفة هذه الأصول من وجهة النظر الضريبية، مما يعد بمثابة خسارة في رأس المال المستثمر في تلك الأصول، إضافة إلى الخسائر التي قد تصيب المكلف بسبب تعرضه للكوارث الطبيعية أو السرقة.

ويلزم لتحديد المعالجة الضريبية لهذا النوع من الخسائر تصنيفها وفقا لنوع النشاط المتولدة منه، وعلى النحو التالية: [١٨]

- الخسائر التشغيلية (خسارة نشاط تجاري أو صناعي).
- الخسائر الرأسمالية.
- الخسائر الناتجة عن الاستخدام الشخصي للأصول.

وتجيز معظم التشريعات الضريبية، ومنها التشريع الضريبي الأمريكي والتشريع الضريبي الإنجليزي إضافة إلى التشريع الضريبي الكندي ترحيل الخسائر الشخصية إذا كانت بسبب تعرض المكلف للكوارث الطبيعية أو السرقة، كما تجيز هذه التشريعات خصم الخسائر المرتبطة بممارسة نشاط الأعمال بشرط ألا يكون التصرف بالبيع قد تم إلى أقارب المكلف[١٩]. وبالنسبة إلى الخسائر الرأسمالية فيسمح بخصمها وترحيلها وفقا لقواعد معينة تختلف من دولة إلى أخرى.

٢-٣-٢ الخسائر السنوية Annual Losses

يتحقق هذا النوع من الخسائر نتيجة لزيادة مجموع الإعفاءات والتنزيلات عن مجموع إيرادات المكلف الخاضعة للضريبة خلال نفس الفترة المالية[٢٠]. وهي بذلك ليست ناتجة عن ممارسة المكلف لنشاطه. ومن ذلك ما يسمح به المشرع الإنجليزي من خصم مبلغ سنوي من الأرباح الرأسمالية المتحققة خلال الفترة المالية قبل خصم الخسائر المرحلة من سنوات سابقة مما قد يترتب عليه زيادة قيمة الخسائر المرحلة[٢١].

٢-٣-٣ خسائر النشاط الثانوي للمكلف Passive Activity Losses

يقصد بالنشاط الثانوي ذلك النشاط الذي يمارسه المكلف بصورة غير جوهرية[٢٢]. ويتصف النشاط بالجوهرية إذا كان المكلف يمارسه بصورة مستمرة ومنتظمة. وقد وضع النظام الضريبي الأمريكي سبعة مؤشرات لجوهرية اشتراك Material Participation المكلف في النشاط. يتمثل المؤشر الرئيس منها في عدد الساعات التي يقضيها المكلف (أو زوجه) في تأدية النشاط، والتي حددها القانون الأمريكي بأكثر من ٥٠٠ ساعة عمل سنويا[٢٣]. غير أن الكونجرس الأمريكي قد اعتبر نشاطين غير أساسيين مهما كان عدد ساعات العمل المبذول فيهما وهما:

نشاط التأجير ونشاط الاشتراك بحصة التوصية. بينما اعتبر نشاطين آخرين أنشطة أساسية جوهرية وهما: الاشتراك في مشروعات البترول وفي الإسكان منخفض التكاليف (الشعبي)[٢٤].

وتسمح القوانين الضريبية بترحيل خسائر النشاط الثانوي للمكلف لتخصم من إيرادات الأنشطة الأساسية في السنوات اللاحقة، وفقا لقواعد منظمة أطلق عليها Passive Activities Losses Rules[٢٥].

٢-٤ طرق ترحيل الخسائر *Methods of Carrying over Losses*

يهدف ترحيل الخسائر في الدرجة الأولى إلى تخفيف العبء الضريبي على المكلف، وكلما تعددت الطرق التي ترحل بها الخسائر، زادت مشاركة دائرة ضريبة الدخل للمكلف في مثل هذه الظروف وشجعته على الاستقرار. وفيما يلي الطرق المختلفة لترحيل الخسائر: (٢٦)

أ- **الترحيل للخلف:** حيث يسمح بخصم خسائر سنة ما من إيرادات السنوات السابقة لها، الأمر الذي يعد في واقع الأمر استردادا للضريبة السابق سدادها.

ب- **الترحيل للأمام:** حيث تخصم خسائر سنة ما من إيرادات السنوات اللاحقة لها.

وقد يمنح القانون الضريبي المكلف حق الاختيار بين الترحيل للأمام أو الترحيل للخلف تبعا لحجم الوفر الضريبي الممكن تحقيقه. كما تجيز بعض التشريعات الأسلوبين معا لترحيل الخسائر(٢٧).

٣- ترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني

٣-١ التأصيل القانوني لترحيل الخسائر

رغبة من المشرع بمراعاة الناحية الشخصية وظروف المكلف وعدم فرض الضريبة على راس المال فقد أخذ بمبدأ ترحيل الخسائر عند تحديد وعاء الضريبة. فقد نصت المادة (١٠) من القانون رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥ على ما يلي: (٢٨)

أ- "إذا لحقت خسارة بأي شخص خلال السنة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة بمقتضى هذا القانون فيجري تقاصها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى."

ب- "إذا بلغت الخسارة مقدارا لا يمكن تقاصه على الوجه المبين في الفقرة السابقة يدور رصيدها إلى السنة التالية مباشرة فإلى التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة ويجري تقاص الرصيد المدور إلى كل منها من الدخل الخاضع للضريبة فيها."

ويعتبر هذا المبدأ استثناء لقاعدة استقلال السنوات الضريبية حيث أنه يقرر إمكانية ترحيل الخسارة المتحققة في إحدى السنوات إلى عدد معين من السنوات أو بعبارة أخرى فإن المادة(١٠) تعتبر خسارة إحدى السنوات تكليفا على ربح بعض سنوات لاحقة لها وتخصم تلك الخسارة من الربح المذكور ولا تفرض الضريبة إلا على ما تبقى بعد ذلك.

ويتناول البحث في الخسائر في التشريع الضريبي الأردني ما يلي: المقصود بالخسارة التي يجوز ترحيلها، والخسائر التي قد تلحق المنشأة، وشروط خصم وترحيل الخسائر ومدى ملاءمتها لسياسة تشجيع الاستثمار، والدخل الذي يجري تقاص الخسارة منه، وأخيرا السنوات التي يجوز ترحيل الخسارة خلالها.

٣-٢ المقصود بالخسارة التي يجوز ترحيلها

يقصد بالخسارة التي يجوز ترحيلها للسنوات التالية هي الخسارة الناتجة عن دخل يخضع للضريبة[٢٩] ويتم التوصل إليها بعد تطبيق أحكام قانون ضريبة الدخل رقم ١٤ لسنة ١٩٩٥. أي أنها الخسارة الضريبية فقط دون الخسارة المحاسبية.

٣-٣ الخسائر التي قد تلحق المنشأة

نظراً لأن الخسارة عبارة عن نقص حقيقي ومؤكد يصيب أصلا من الأصول المملوكة للمنشاة وليس هناك ما يقابل هذا النقص من تعويض أو غيره، فإن الخسارة

التي تلحق المنشأة في التشريع الضريبي الأردني ويجوز ترحيلها تتخذ أيا من الصور التالية:

أ- الخسائر التشغيلية.

ب- الخسائر الرأسمالية.

ج- الخسائر العارضة، الخسائر التي تنجم عن سرقة بعض أموال المنشأة أو اختلاسها.

د- الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة.

ه- خسائر فروع الشركات العاملة خارج المملكة.

و- خسائر الدخول المعفاة من الضريبة.

وفيما يلي بيان ذلك:

٣-٣-١ الخسائر التشغيلية

ويطلق عليها أحيانا الخسائر العادية وهي تلك التي تصيب صلب عمل المنشأة في نهاية الفترة المالية نتيجة لزيادة الجانب المدين على الجانب الدائن في حساب الأرباح والخسائر.

٣-٣-٢ الخسائر الرأسمالية

ورد بالفقرة (هـ) من المادة (١١) ما يلي: "لا يجوز إجراء تنزيلات عن – الخسائر الرأسمالية-."(٣٠)

وإذا كان الأصل في التشريع الضريبي الأردني عدم تنزيل وبالتالي عدم ترحيل الخسائر الرأسمالية، إلا أن المشرع قد خرج على هذا الأصل بحيث نص بالفقرة (١١) من المادة (٧) على ما يلي: "... على أن يجري تنزيل الخسائر الناجمة عن بيع أو نقل ملكية الأصول المشمولة بإحكام الاستهلاك بغير طرق الإرث في حال تحققها، وتحدد

هذه الخسارة بما يساوي الاستهلاك الذي تم تنزيله لغايات قانون ضريبة الدخل أو الخسارة المتحققة أيهما اقل."[٣١]

كما جاء بالفقرة (ط) من المادة (٩) "للتوصل إلى مقدار الدخل الخاضع للضريبة ينزل... المبلغ المنفق على استبدال الماكينات والآلات المستخدمة في العمل والتي بطل استعمالها وتحسب هذه المبالغ على أساس تكلفة الماكينات والآلات المستبدلة مطروحا منها الثمن المتحصل من بيعها وما سبق تنزيله عن استهلاكها."[٣٢]

ويستفاد من هذه النصوص أن الخسائر الرأسمالية التي يجوز تنزيلها من الدخل الخاضع للضريبة يمكن حصرها بما يلي:

١- الخسائر المتحققة نتيجة بيع الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك.

٢- الخسائر المتحققة نتيجة نقل الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك بغير طريق الإرث. ويحصل هذا في حال تغير الشكل القانوني للمنشأة كأن تتحول شركة تضامن إلى شركة مساهمة وفي حالة انسحاب شريك أو انضمام شريك... ويتم تحديد الخسائر الرأسمالية بما يعادل الاستهلاك المجمع للأصل المباع أو المنقول أو الخسارة المتحققة من عملية البيع أو النقل أيهما أقل.

فإذا اشترت شركة آلة بمبلغ ١٠,٠٠٠ دينار بتاريخ ٩٤/١/١ وتستهلكها بطريقة القسط الثابت بمعدل ١٠٪ سنويا وفي ٢٠٠٠/١٢/٣١ قامت الشركة ببيعها بمبلغ ١٠٠٠ دينار. فإنه يتم التوصل إلى مقدار الخسارة الرأسمالية واجبة التنزيل من الدخل الخاضع للضريبة للشركة كما يلي:

أ- الاستهلاك المجمع للآلة حتى ٢٠٠٠/١٢/٣١ =

تكلفة الآلة × معدل الاستهلاك × مدة الاستهلاك

١٠٠٠٠ × ١٠٪ × ٧ = ٧٠٠٠ دينار

ب- القيمة الدفترية للآلة = تكلفة الآلة – مجمع استهلاكها

= ١٠٠٠٠ – ٧٠٠٠

= ٣٠٠٠ دينار

ج- الخسائر المتحققة من عملية البيع = القيمة الدفترية للآلة – ثمن البيع

= ٣٠٠٠ – ١٠٠٠

= ٢٠٠٠ دينار

وحيث أن الخسارة المتحققة من عملية البيع أقل من مجمع استهلاك الآلة فيكون المبلغ الواجب تحميله للأرباح يعادل ٢٠٠٠ دينار فقط.

٣- الخسائر المتحققة نتيجة استبدال الماكينات والآلات التي بطل استعمالها في الإنتاج.

وتحدد هذه الخسارة كما يتضح من النص السابق وفقا للمعادلة التالية:

تكلفة الماكينات المستبدلة – (سعر البيع + مجمع الاستهلاك).

فإذا اشترت منشأة آلات جديدة بمبلغ ١٠,٠٠٠ دينار مقابل آلات قديمة قدرت بمبلغ ١٥٠٠ دينار (وكانت تكلفتها الدفترية ٦٠٠٠ دينار ويبلغ مجمع استهلاكها حتى تاريخ الاستبدال ٤٠٠٠ دينار) وقد سددت المنشأة باقي الثمن بشيك فإن الخسارة الرأسمالية المتحققة من جراء الاستبدال حسب المعادلة أعلاه تساوي:

٦٠٠٠ – (١٥٠٠+٤٠٠٠)

= ٥٠٠ دينار

وإذا كان المشرع قد سمح بتنزيل الخسائر الناتجة عن تجديد الآلات لزيادة قدرة الشركة الإنتاجية إلا أنه قد علق هذا التنزيل على شرط استبدال آلات قديمة بأخرى جديدة تحل محلها في العمل حيث جاء بقرار محكمة التمييز (٨٥/٦٣٣) "... يستفاد من هذه الفقرة(ط من المادة ٩) أن شرط قبول تنزيل المبلغ المنفق كتنزيل مسموح به، يوجب استبدال الآلات القديمة بآلات جديدة تحل محلها في العمل، وعليه لا يتوافر شرط تطبيق هذه الفقرة للمكلف الذي باع الآلة القديمة واستأجر آلات أخرى تحل محلها لأنه استبدال آلات بخدمات وليس آلات بآلات".[٣٣]

ويرى الباحث أنه تشجيعا للمكلفين (أفرادا وشركات) وللاستثمار وعمليات الخصخصة التي هي إحدى ثمرات الإصلاح الاقتصادي فإنه يجب أن تتمتع بميزة ترحيل الخسائر الناتجة عن استبدال الآلات والماكينات التي بطل استعمالها في الإنتاج بدون قيود طالما أنها مؤكدة الحدوث ومؤيدة بمستندات.

٣-٣-٣ الخسائر العارضة

وهي الخسائر التي تلحق بالمنشأة نتيجة حدث فجائي أو أمر غير متوقع مثل سرقة بعض أموالها أو تلفها أو تعرضها للحريق وما إلى ذلك. وتقسم الخسائر العارضة التي تحل بالمنشأة، تبعا لمحلها إلى قسمين:

أ- الخسائر العارضة التي تصيب الأصول الرأسمالية للمنشأة

وقد سبق أن بينا أن المشرع الضريبي لا يحمل الخسائر الرأسمالية على الربح إلا إذا كانت ناتجة عن بيع أو نقل ملكية الأصول المشمولة بأحكام الاستهلاك أو عن استبدالها. وبالتالي فإن كافة الخسائر الرأسمالية من غير ذلك المصدر لا تحمل على الربح ولا تعتبر نفقة واجبة التنزيل.

إن الاقتصاد الأردني وهو يتبنى سياسة الإصلاح الاقتصادي والأخذ بآليات السوق والتوجه نحو توسيع الملكية الخاصة في ظروف إقليمية ودولية تشهد تحرير التجارة الدولية وانفتاح الأسواق واشتداد المنافسة والاتجاه نحو التكتلات الاقتصادية، فإنه يسعى لتحقيق الانطلاق الإنتاجي وجذب الاستثمارات الوطنية والأجنبية، ومعالجة مشكلة البطالة، والتخفيف من عبء القروض الأجنبية والاستعاضة عن انخفاض المنح الأجنبية بالتدفقات الاستثمارية البديلة كل ذلك يتطلب وجود بيئة صالحة للاستثمارات ومناخ جاذب لها. وحيث أن الأصول الرأسمالية هي أداة دفع القدرات الإنتاجية، فيرى الباحث أن تعدل نصوص القانون بحيث تشمل الخسارة التي يجوز تنزيلها من الربح، الخسائر الرأسمالية العارضة.

ب- الخسائر العارضة التي تصيب موضع نشاط المنشأة

إذا أصابت الخسائر العارضة موضع نشاط المنشأة، مثل البضائع وما هو في حكمها، فيتوقف تحميلها كلها أو بعضها على الربح على ما إذا كانت مؤمنة ويمكن استردادها أم لا. حيث جاء بالفقرة (د) من المادة (١١) ما يلي: "لا يجوز إجراء تنزيلات عن ... أي خسائر أو نفقات يمكن استردادها بموجب بوليصة تأمين أو عقد تعويض..."(٣٤) وهنا لا بد من التفريق بين ما يلي:

إذا كان موضع نشاط المنشأة غير مؤمن عليه، فتحمل كافة الخسارة العارضة المتحققة عنه على أرباح السنة وما تبقى يدور للسنوات اللاحقة.

إذا كان موضع النشاط مؤمنا عليه وكان التعويض المدفوع مساويا للخسارة التي أصابته ففي هذه الحالة لا يجوز تنزيل أي جزء من الخسارة، أما إذا كان التعويض المدفوع أقل من الخسارة التي لحقت بالمكلف ففي هذه الحالة يعتبر الفرق خسارة يجب تحميلها على الربح.

٣-٣-٤ الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة

طبقا لمعيار مكانية الدخل والذي بموجبه تفرض الضريبة على كافة الدخول المتأتية من أعمال داخل المملكة فإن الدخول التي يجنيها المكلفون من الخارج لا تكون محلا للضريبة. غير أنه في ظل التوجهات الاقتصادية الحالية للدولة الرامية إلى تشجيع الاستثمار داخل المملكة فقد أخضع المشرع للضريبة، خلافا لهذا المبدأ، كافة الدخول المتحققة لأي شخص أردني أو مقيم في المملكة وتحققت خارج المملكة إذا كانت تلك الدخول ناشئة عن أموال وودائع من الأردن. حيث جاء بالبند (١) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي:

"يخضع للضريبة بما فيها الفوائد والعمولات وعوائد الاستثمارات المالية وأرباح المتاجرة بالعملات والمعادن الثمينة والأوراق المالية المتحققة خارج المملكة لأي شخص أردني أو مقيم وتكون ناشئة عن أمواله وودائعه من المملكة..."[٣٥]

وحيث أن تلك الاستثمارات شأنها شأن أي عمل تجاري أو صناعي معرضة للربح والخسارة فقد أجاز المشرع أن تقاص الخسارة المتحققة عن بعض الاستثمارات من الأرباح المتحققة للبعض الآخر في السنة نفسها وفي حال عدم كفايتها يدور رصيدها إلى ست سنوات لاحقة بعد السنة التي وقعت فيها تلك الخسارة. فقد جاء بالبند رقم (٥) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي: "إذا لحقت خسارة في أي سنة وبأي شخص ممن تنطبق عليهم أحكام البند (١) (أعلاه) فيجري تنزيلها من الدخول المنصوص عليها في السنة من نفس البند وبشكل مستقل وفي حدود هذه الدخول ويدور الرصيد إن وجد إلى السنة التالية مباشرة فإلى التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها ويجري تنزيله من الدخل الخاضع للضريبة فيها من تلك الدخول شريطة احتفاظ المكلف بحسابات أصولية وصحيحة." [٣٦]

ويستفاد من النص أعلاه أن المشرع قد نص على وحدة الخسائر المتحققة من الاستثمارات خارج المملكة بحيث لا تنزل تلك الخسائر من الأرباح المتحققة للمكلف في المملكة بالغا ما بلغت. أي أنه وتمشيا مع سياسة تشجيع الاستثمار داخل المملكة فإن الخسائر الناتجة عن أعمال المكلف وأنشطته في الخارج يجب أن تكون في معزل عن نتيجة أعماله في المملكة ولا تمس أية أرباح متحققة فيها.

٣-٣-٥ خسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج

وللغاية السابقة ذاتها فقد أخضع المشرع للضريبة ٢٠٪ من مجموع الدخل الصافي بعد تنزيل ضريبة الدخل الأجنبية الذي تحققه فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج. حيث جاء بالبند (٢) من الفقرة (ب) من المادة (٣) ما يلي: "يخضع للضريبة (٢٠٪) من مجموع الدخل الصافي، بعد تنزيل ضريبة الدخل الأجنبية، الذي تحققه فروع الشركات الأردنية العاملة خارج المملكة والمعلن في حساباتها الختامية المصادق عليها من مدقق الحسابات الخارجي."(٣٧)

وحيث أن نشاط فروع الشركات الأردنية شأنها شأن المراكز الرئيسة العاملة في الأردن معرضة للربح والخسارة فقد أجاز المشرع، إذا ختمت نتيجة أي فرع من فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج بخسارة، أن تنزل من الأرباح المتحققة لفروع الشركة الأخرى، إن وجدت، وفي السنة نفسها. وفي حالة عدم وجود فروع أخرى للشركة أو أن الأرباح المتحققة من الفروع الأخرى لا تكفي لتغطية هذه الخسارة فيجري تدوير رصيدها إلى السنة التالية فإلى التي تليها ولغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة. فقد جاء بالبند(٥) من الفقرة (ب) من المادة (٣) "أنه إذا لحقت خسارة في أي سنة لأي فرع من فروع الشركات الأردنية العاملة خارج

المملكة فيجري تنزيلها من دخول تلك الفروع وبشكل مستقل وفي حدود هذه الدخول ويدور الرصيد إن وجد إلى السنة التالية مباشرة فإلى التي تليها. وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها. ويجري تنزيلها من الدخل الخاضع للضريبة فيها من تلك الدخول شريطة احتفاظ المكلف بحسابات أصولية وصحيحة."[٣٨]

ويستفاد من النص أعلاه، وتمشيا مع سياسة تشجيع الاستثمار داخل المملكة، فإن المشرع قد نص على وحدة الخسائر المتحققة من دخول فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج. بحيث لا تنزل تلك الخسائر من الأرباح المتحققة للمركز أو الفروع العاملة في المملكة بالغا ما بلغت.

٣-٣-٦ خسائر الدخول المعفاة من الضريبة

الأصل أن خسائر الدخول المعفاة من الضريبة لا تنزل من الدخول الخاضعة لها استنادا لنص الفقرة (ج) من المادة (١٠) التي جاء فيها "لا يجوز تنزيل الخسارة التي لو كانت ربحا لم يخضع للضريبة."[٣٩] وإذا كان الأصل كذلك إلا أننا نجد أن المشرع قد خرج على هذا الأصل حيث أجاز تنزيل خسائر الدخول المعفاة من الضريبة من الأرباح الخاضعة لها في حالتين: الأولى لاعتبارات اجتماعية، والثانية لغايات اقتصادية تتمثل في تشجيع الاستثمار.

وفيما يلي بيان ذلك:

الحالة الأولى: تنزيل خسائر بنك الإسكان المتحققة من القروض والتسهيلات التي يقدمها للمشاريع السكنية.[٤٠]

فقد جاء بالبند (١٤) من الفقرة (ب) من المادة (٧) ما يلي: "يعفى من الضريبة الدخول والأرباح المتحققة لبنك الإسكان من القروض والتسهيلات التي يقدمها

للمشاريع السكنية، أما دخوله وأرباحه الأخرى التي لم ينص على إعفائها في هذا القانون فتخضع للضريبة بعد تنزيل الخسارة التي قد تتحقق من القروض والتسهيلات التي يقدمها للمشاريع السكنية."

وعلى الرغم من أن بنك الإسكان قد تغير واستبدل به بنك جديد يحمل اسم "بنك الإسكان للتنمية والاستثمار "إلا أن هذه المادة بقيت في القانون كما هي دون تعديل أو إلغاء غير أنه ليس بمقدور البنك الجديد الاستفادة من هذه الميزة.

الحالة الثانية: تنزيل خسائر الدخول المعفاة من الضريبة بموجب قانون تشجيع الاستثمار عن الفترة ما قبل ١٩٩٦/١/١ من الدخول المتحققة بعد انقضاء فترة الإعفاء.

حيث تنزل وتدور الخسائر المتحققة للمشاريع الاقتصادية المصدقة المعفاة من الضريبة بموجب قانون تشجيع الاستثمار من الدخول الخاضعة للضريبة المتحققة من تلك المشاريع في السنوات التي تلي سنوات الإعفاء استناداً لنص الفقرة (ز) من المادة (١٧) من قانون تشجيع الاستثمار رقم (١١) لسنة ١٩٨٧ وتعديلاته حيث جاء فيها: "على الرغم مما نص عليه في قانون ضريبة الدخل المعمول به، إذا لحقت بالمشروع الاقتصادي المصدق (المعفي من الضريبة) خسائر في سنوات إعفائه من الضرائب والرسوم بمقتضى أحكام هذا القانون أو في سنة منها فتبدأ مدة تنزيل وتدوير الخسائر المتراكمة خلال تلك السنوات أو التي وقعت في أي منها اعتبارا من السنة الأولى التي تلي سنوات الإعفاء المشار إليها وتطبق عليها أحكام قانون ضريبة الدخل الخاصة بالخسائر على هذا الأساس."[٤١]

وعلى الرغم من أن هذا النص يحقق درجة عالية من الملاءمة لسياسات الدولة نحو تحقيق هدف تشجيع الاستثمار في المملكة وبما يفيد أن القوانين يجب أن تتناغم وتعمل

على تحقيق الغاية ذاتها التي ترنو لها الدولة إلا أن هذا النص قد تم تعديله بموجب قانون تشجيع الاستثمار رقم (١٦) لسنة ١٩٩٥. ونظرا لأن تعديل النصوص لا يلغي الحقوق المكتسبة التي ترتبت عليها وقت سريانها فإن هذا النص قد رتب على وجوده في دائرة ضريبة الدخل حقوق مكتسبة للمشاريع المصدقة يقضي بترحيل الخسائر التي تحققت لتلك المشاريع ما قبل سنة ١٩٩٦ لمدد تنتهي مع عام ٢٠٠٣ تقريبا.

٣–٤ شروط ترحيل الخسارة ومدى ملاءمتها لسياسة تشجيع الاستثمار

علق المشرع الأردني ترحيل الخسائر الضريبية على عدة شروط منها:

٣–٤–١ أن تكون الخسارة حقيقية ومؤكدة

ويستفاد من هذا الشرط أن الخسائر الاحتمالية أو الافتراضية، كخسائر إعادة التقييم، تخرج من نطاق الخسائر واجبة التنزيل أو الترحيل إلى سنوات لاحقة.

٣–٤–٢ أن تكون الخسارة متصلة بنشاط المكلف الخاضع للضريبة

لا يكفي أن تكون الخسارة حقيقية ومؤكدة حتى يجوز تنزيلها أو ترحيلها إلى السنوات اللاحقة بل لا بد أن تكون ناشئة ومتعلقة بدخل خاضع للضريبة. أما إذا كانت ناشئة عن دخل معفي من الضريبة فلا يجوز تنزيلها أو ترحيلها إلى السنوات اللاحقة استنادا لنص الفقرة (ج) من المادة (١٠) حيث جاء فيها "لا يجوز تنزيل الخسارة التي لو كانت ربحا لما خضع للضريبة..."[٤٢]

إن تطبيق سياسة الإصلاح الاقتصادي وما يترتب عليها من تطبيق سياسة تشجيع الاستثمار يقتضي أن يتم إجراء إصلاح ضريبي لهذا البند يتوافق مع الإصلاح الاقتصادي باعتبار أن السياسة الضريبية جزء هام من السياسات المالية والاقتصادية.

ولذلك يرى الباحث أن يعدل هذا النص ليصار بموجبه تنزيل الخسائر المتحققة من أعمال تشجع الدولة الاستثمارات فيها من الدخول الأخرى الخاضعة للضريبة. وبالإضافة إلى أن كل ما من شأنه التأثير إيجابيا على صافي الربح، الذي يعد هدف المشروع الخاص، يساعد على اجتذاب الاستثمارات الخاصة فإن الدولة إذ تقوم بذلك فإنها تحصل على مكاسب مالية واقتصادية ناتجة عن قيام المستثمرين على اختلاف جنسياتهم بالتوسع في إقامة المشروعات وإيجاد فرد عمل وزيادة فرص التصدير وتحسين الوضع في ميزان المدفوعات، وبذلك يحل الاستثمار الخاص محل الدولة في القيام بهذه المشروعات ومن ثم يخفف العبء عن كاهلها.

٣-٤-٣ أن يمسك المكلف حسابات أصولية وصحيحة

لا بد من أن يقوم المكلف بمسك حسابات أصولية وصحيحة لكافة مصادر دخله الخاضعة للضريبة حتى يمكن تحميل خسارة بعض تلك المصادر على أرباح مصادر أخرى في السنة نفسها أو تدوير رصيدها إلى السنوات اللاحقة وللمدة التي حددها المشرع. أما إذا كان للمكلف عدة مصادر دخل ولا يمسك لأحد هذه المصادر حسابات أصولية وكانت نتيجته خسارة، بينما يوجد لباقي المصادر حسابات أصولية فلا يحق للمكلف تنزيل خسارة مصدر الدخل الذي لا يمسك له حسابات أصولية من تلك المصادر التي تنظمها حسابات أصولية وصحيحة.(٤٣)

قد يكون السبب في وجهة نظر المشرع هنا هو تشجيع المكلفين على مسك الدفاتر المنتظمة ولكن ماذا سيكون الوضع عليه في حالة إهدار مقدري ضريبة الدخل لدفاتر معظم المكلفين لأسباب غير موضوعية وغير مقنعة وغير كافية؟ فقد يرى المقدر أنه لا يعجبه حسن الإدارة في المنشأة محل التقدير وقد يأخذ بيانات المعاينة في سنة ما

ثم يطبقها على سنوات أخرى وهذا يحدث كثيراً لأن قيام مقدري ضريبة الدخل بفحص الدفاتر أو المستندات لا يتم إلا بعد مرور سنوات أقل من سنوات التقادم. فإذا ما كان يقوم أحد مقدري ضريبة الدخل بفحص أو تدقيق دفاتر منشأة عن أربع سنوات ويقوم بذلك في عام ٢٠٠٠ مثلا فإنه سيتعامل مع بيانات سنة ١٩٩٧ وكأنه يتعامل مع سنة ٢٠٠٠ تماما ويرى تصرفه سليما. وخاصة فيما يتعلق بالدراسات التي يقومون بها كنسبة مجمل أو صافي الربح على النشاط محل عمل المنشأة.

وحيث أن أنشطة المكلفين متفاوتة وتتطلب دفاتر متعددة فيرى الباحث أن سياسة تشجيع مسك حسابات لغايات تنزيل الخسائر المتحققة يكون بتبسيط الدفاتر بما يتناسب مع كل نشاط ودون الدخول في التعقيدات المحاسبية والأصول الفنية والمجموعة الدفترية الكبيرة، وهذا يتم من خلال تحديد نماذج مبسطة لمختلف الأنشطة يكون الغرض منها إظهار حقيقة الإيراد والمصروف للوصول إلى صافي الربح الحقيقي للنشاط والتزام دائرة ضريبة الدخل بتشجيع المكلفين بمسك هذه الدفاتر.

٣-٤-٤ يجب أن تكون الخسارة قد أصابت ذات المكلف

أي أن يكون المكلف الذي يراد تنزيل الخسارة من ربحه في إحدى السنين، هو الشخص نفسه الذي كان قد تحمل الخسارة في سنة سابقة سواء استمر في مزاولة النشاط الخاضع للضريبة في نفس المنشأة أو نشاط آخر في منشأة أخرى. ذلك لأن هذا الحق يعد من الحقوق الشخصية للمكلف. ونتناول فيم يلي تطبيق هذا الحكم في عدد من الحالات:

١- حالة تغير نشاط المكلف

يجوز ترحيل الخسائر في حالة استمرار المكلف في استغلال منشأته حتى إذا غير نشاطها أو الغرض منها. كما يستفيد من ترحيل الخسائر المكلف الذي يستمر في مزاولة نشاط يخضع للضريبة سواء في نفس المنشأة أو في منشأة أخرى. وسواء أكان المكلف يملك منشأة واحدة أم عددا من المنشآت. بمعنى أنه يجوز تنزيل الخسارة التي تلحق صاحب المنشأة الفردية من الربح الذي يحصل عليه بصفته شريكا في إحدى شركات التضامن، وبالعكس فإن الخسارة التي تصيب مكلفا معينا بصفته شريكا في إحدى شركات التضامن يمكن أن تنزل من ربحه من منشأته الفردية ذلك لأن المحمل بالخسائر في هاتين الحالتين، هو نفسه صاحب الربح الذي يراد ترحيل الخسارة بالنسبة له، أي أن يتوافر شرط وحدة القائم بالاستغلال في هاتين الحالتين.

فلو أن مكلفا كان يملك منشأة تجارية وحققت خسارة قدرها ١٥٠٠٠ دينار في سنة ١٩٩٩ مثلا، ثم زاول نشاطا خاضعا للضريبة مغايرا للنشاط الأول وحقق منه ربحا مقداره ١٦٠٠٠ دينار في عام ٢٠٠٠، فإن وعاء الضريبة يتحدد في هذه الحالة بمبلغ ١٠٠٠ دينار فقط.

٢- حالة بيع المنشأة لمكلف آخر أو التنازل عنها

إن انتقال ملكية المنشأة إلى مكلف آخر سواء بالبيع أو بالتنازل لا ينقل معها حق ترحيل الخسائر من البائع إلى المشتري باعتبار أن هذا الحق إنما هو حق شخصي للمكلف. وترتيبا على ذلك:

- إذا استقل الشريك المتضامن بالمنشأة فلا يجوز أن تخصم الخسائر المرحلة من الأرباح التي يحققها بعد استقلاله إلا في حدود نصيبه منها كشريك متضامن.

- ولكن إذا انتقل شريك متضامن إلى شركة أخرى فإنه يجوز له أن يخصم الخسارة التي أصيب بها في الشركة الأولى من نصيبه في أرباح الشركة الثانية في حدود السنوات الست التي ترحل لها الخسارة.

ويلاحظ أنه إذا تحولت شركة تضامن إلى شركة مساهمة فإنه لا يجوز ترحيل خسارة شركة التضامن للشركة المساهمة نظرا لاختلاف شخصية القائم بالاستغلال، إضافة إلى عدم تمتع شركة التضامن بالشخصية المعنوية المستقلة خاصة إذا ما علمنا أن صافي دخل شركة التضامن يوزع بين الشركاء وفقا لحصصهم فيها. أما إذا تم شراء حصص وأسهم الشركات المساهمة أو التوصية بالأسهم أو (التوصية البسيطة)، فإن الخسارة المتحققة لحصص وأسهم هذه الشركات يستمر الانتفاع بها للمدة المحددة في القانون كون مثل هذه الشركات تتمتع بالشخصية المستقلة عن الشركاء وملاك الأسهم والحصص. ولذلك يفضل شراء الشركات الخاسرة من تلك الشركات على تصفيتها.

٣- حالة ورثة المكلف الذي حقق خسارة أثناء حياته

يعتبر شرط وحدة القائم بالاستغلال من الشروط الرئيسة لانتقال الخسارة من سنة لأخرى. ومفاد هذا الشرط كما ذكر سابقا أن يكون المكلف الذي يراد خصم الخسارة من ربحه في إحدى السنين هو الشخص نفسه الذي كان قد تحمل الخسارة في سنة سابقة. أما إذا تغير المكلف فيسقط بذلك الحق في ترحيل الخسارة لغيره، ذلك لأن هذا الحق من الحقوق الشخصية للمكلف. وعليه إذا توفى المكلف فلا يجوز لورثته خصم خسارة مورثهم من حصتهم في الربح الذي تحققه المنشأة بعد حدوث الوفاة نظرا لاختلاف شخصية القائم بالاستغلال في هذه الحالة. فالورثة طبقا للقانون

حكمهم حكم المالك الجديد حيث أن لهم ذمة مستقلة عن ذمة مورثهم وشخصية الوارث مغايرة لشخصية الموروث. ومع ذلك يرى البعض(٤٤) عكس ذلك بحيث يستفيد الورثة من الترحيل ومن ثم يكون لهم ما يكون لمورثهم من حقوق وعليهم ما عليه من التزامات.

ويتفق الباحث مع هذا الرأي ويؤيده ليس لأن الورثة ملزمين بدفع ما على الموروث من ضرائب مستحقة لدائرة ضريبة الدخل فقط، ولكن نظرا للتطورات الاقتصادية التي تمر بها البلاد وما تتطلبه من تشجيع للاستثمار، لذا نرى أن يأخذ ذلك في الاعتبار ويعمل على إضافة فقرة في القانون تؤيد حق الورثة في التمتع بميزة ترحيل الخسائر.

٣–٥ الدخل الذي يجري تقاص الخسارة منه

يجري تنزيل أو تقاص الرصيد المدور (المرحل) من الخسائر من الدخل الخاضع للضريبة في السنة اللاحقة وليس من الدخل الصافي المتحقق فيها. بمعنى أن يتم تحديد الدخل الخاضع للضريبة في السنة اللاحقة أولا ثم يجري بعد ذلك تقاص وتنزيل الخسائر المدورة والمرحلة من السنوات السابقة. فقد جاء بالفقرة (ب) من المادة (١٠) "... ويجري تقاص الرصيد المدور إلى كل منها من الدخل الخاضع للضريبة فيها...".(٤٥)

٣–٦ السنوات التي يجوز ترحيل الخسارة خلالها

يجوز متى توافرت الشروط السابقة نقل الخسارة المتحققة في سنة من السنوات إلى ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة ليسقط بعدها حق المكلف في ترحيلها. فقد جاء بالفقرة (ب) من المادة (١٠) ما يلي:- "إذا بلغت الخسارة مقدارا لا يمكن تقاصه بكامله من مجموع دخل الشخص في السنة نفسها يدور رصيدها إلى

السنة التالية فإلى التي تليها وهكذا لغاية ست سنوات بعد السنة التي وقعت فيها الخسارة..."[٤٦]. وهذا يعد استثناء على قاعدة استقلال السنوات. فكأن المشرع قد اعترف بوجود تضامن بين نتائج سبع سنوات، السنة التي وقعت فيها الخسارة والسنوات الست الأخرى التي تعقبها.

وفي حالة تحقق الخسارة في سنوات متتالية يجب ترحيل خسارة السنة الأقدم بحيث لا يتجاوز ترحيل خسائر سنة معينة مدة الست سنوات اللاحقة. بمعنى أنه يراعى دائما في ترحيل الخسائر أن خسارة السنة الأقدم لها الأولوية في الخصم على خسارة السنة الأحدث حيث أن خسارة أي سنة يمضي عليها ست سنوات دون أن تخصم بالكامل من أرباح المكلف يسقط حقه في خصمها أو خصم الباقي منها نهائيا.

بناء على ما سبق نجد أن المشرع الأردني منذ صدوره قد اتخذ بديلا واحدا لترحيل الخسائر وهو الترحيل إلى الأمام لمدة بدأها بست سنوات تالية لسنة تحقق الخسارة. ويأخذ الباحث على هذا الخيار ما يلي:

١- حدد مدة تالية لسنة تحقق الخسارة مقدارها ست سنوات بغض النظر عن تحقق أرباح خلالها أم لا. وهو بهذا قد أخذ بالترحيل للأمام بشكل مقيد لمدة زمنية محددة بغض النظر عن طبيعة نتائج النشاط خلالها.

٢- اعتبر المشرع أن التوقف الجبري للمنشأة عن العمل من المدد المحسوبة لغايات ترحيل الخسارة.

٣- التعارض مع المبادئ المحاسبية المتعارف عليها من ضرورة استنفاد الخسائر المرحلة أولا قبل تحديد الأرباح النهائية القابلة للتصرف فيها.

٤- وهنا نلاحظ أنه إذا ختمت نتائج سنوات متتالية بخسارة ومضى على خسائر السنة الأولى ست سنوات فإن حق المكلف يسقط بتنزيل رصيد تلك الخسارة في السنوات اللاحقة، وهذا يعتبر بحق فرض ضريبة على رأس المال، ولا يشجع على الاستمرار في الاستثمار لسنوات لاحقة.

٤- الإطار المقترح لترحيل الخسائر

٤-١ مدخل البدائل لترحيل الخسائر الضريبية

يقترح الباحث الأخذ بمدخل البدائل Alternatives Approach كإطار يعمل به في مجال ترحيل الخسائر الضريبية. فهو بالإضافة إلى أنه مدخل منطقي Logical فإنه، في رأي الباحث، مدخل عملي Practical ويناسب سياسة تشجيع الاستثمار التي تتبناها الدولة.

يقوم مدخل البدائل على توفير بدائل متعددة للمكلف للاختيار من بينها ما يراه لترحيل الخسائر التي تصيب نشاطه وفقا لظروفه الخاصة، وبما لا يخل في الأجل المتوسط بتحقيق مصالح جميع الأطراف: المجتمع والخزينة العامة والمكلف. والافتراض الأساسي الذي يستند إليه هذا المدخل هو تساوي أو تقارب العوائد من كل بديل خلال فترة زمنية متوسطة الأجل وبالشكل الذي يحقق، نتيجة لذلك، آثارا إيجابية إضافية لكل من المجتمع والمكلف والدولة.[٤٧]

٤-٢ بدائل التعامل مع الخسائر الضريبية

هناك بديلان للتعامل مع الخسائر الضريبية هما:

٤-٢-١ عدم السماح بترحيل الخسائر

بموجب هذا البديل، إذا لحقت بالمكلف خسارة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة فيجري تقاصها أو تنزيلها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى. وإذا زادت تلك الخسارة عن دخله من المصادر الأخرى فلا يجري تدويرها إلى السنوات التالية. وهو بذلك يفرض الضريبة على رأس المال ويجعل منها أداة جباية فحسب كما يعود بالضريبة إلى عهودها الأولى من حيث التركيز على الهدف التمويلي لها دون مراعاة للظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو لما قد يصيب المكلف من خسائر في نشاطه. وقد أخذ المشرع في مصر بهذا الاتجاه في المهن غير التجارية حتى صدر القانون رقم (١٥٧) لسنة ١٩٨١.[٤٨]

٤-٢-٢ السماح بترحيل الخسائر

بموجب هذا البديل إذا لحقت خسارة بأي مكلف خلال السنة في أحد مصادر دخله الخاضع للضريبة فيجري تقاصها من مجموع دخله في السنة نفسها من المصادر الأخرى. وإذا بلغت الخسارة مقدارا لا يمكن تقاصه فيدور (يرحل) رصيدها ليجري تنزيلها من دخل المكلف في سنوات أخرى. وهنا يوجد عدة بدائل لترحيل الخسائر أهمها:

٤-٢-٢-١ الترحيل للأمام

ويقوم هذا البديل على ترحيل الخسائر إلى سنوات لاحقة لسنة تحقق الخسارة. وهذه السنوات أما أن تكون محددة بمدة زمنية معينة، وهنا يكون الترحيل مقيدا بتلك المدة، أو أن تكون السنوات غير محددة أي حتى استنفاد الخسائر، وهنا يكون الترحيل إلى الأمام بشكل مطلق. ويرى الباحث لغايات ملاءمة السياسة الضريبية لتوجهات الدولة الاقتصادية أن يتم ترحيل كل من خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية

والخسائر العارضة وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة إلى الأمام لتخصم من إيرادات السنوات التالية إلى أن تستوعب بالكامل وبدون وضع حد أقصى للفترة المسموح الترحيل خلالها. على أن يجري تنزيل الخسائر الرأسمالية من الأرباح الرأسمالية المتحققة في تلك السنوات. وبالإضافة إلى أن هذا البديل يساعد على زيادة المنافسة بين المنشآت القائمة ويقلل من الاحتكار ويشجع على اتباع الوسائل الحديثة في الإنتاج والاستثمار، فإن زيادة مدة ترحيل الخسائر في المرحلة الحالية من توجهات الدولة الاقتصادية أمر مرغوب فيه للعمل على تهيئة المناخ لزيادة تدفق الاستثمارات وتشغيل الطاقات المعطلة، لأنه من المتفق عليه أن زيادة المدة تعتبر عاملا تعويضيا عن بعض معوقات الاستثمار وأن أي زيادة للمدة سيكون لها تأثير على تدفق الاستثمارات. إضافة إلى أن زيادة المدة ستغطي جزءا من تكلفة المخاطر التي يتعرض لها المشروع. بمعنى أن تحديد مدة لتدوير الخسائر سيعوق انطلاقة الشركات الكبرى وشركات المساهمة وشركات الاستثمار. كما إن تشجيع شركات الأموال على الاستثمار يتطلب أن تتمتع بميزة أن يكون ترحيل الخسائر بدون حد أقصى طالما أن هناك أسبابا لها ومؤيدة بمستندات. أما ما يتعلق بخسائر الاستثمارات خارج المملكة الناشئة عن أموال أردنية وخسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج فيجري تنزيلها من أرباح تلك الاستثمارات بحد أقصى لمدة ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة وعلى ألا يزيد ما يتم تنزيله من أرباح الاستثمارات عن ٢٥٪ من تلك الأرباح.

٤-٢-٢-٢ الترحيل إلى الخلف

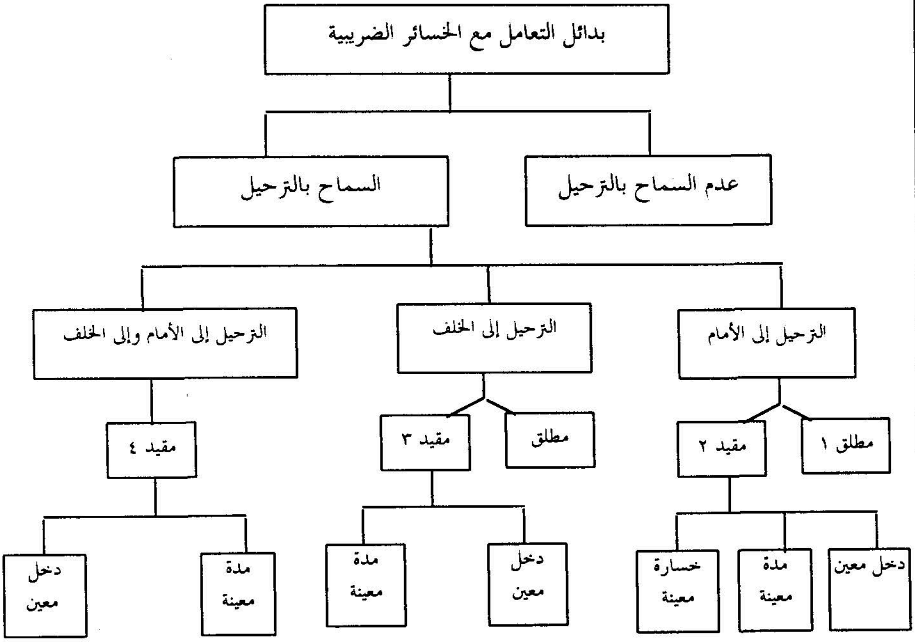
ويقوم هذا البديل على ترحيل الخسائر لسنوات سابقة لسنة تحقق الخسارة بحيث يترتب على ذلك استرداد المكلف لجزء مما دفعه من الضرائب وغالبا ما يكون هذا الترحيل مقيدا بمدة معينة. ويرى الباحث أن يتم ترحيل خسائر التصفية وخسائر

التوقف عن النشاط إلى الخلف ولمدة ثلاث سنوات ليمكن استرداد جزء من الضريبة المدفوعة ليصار إلى القيام باستثمارات أخرى. وعلاوة على أن هذا البديل يمثل أداة جيدة للحد من التقلبات الاقتصادية ويفيد في التخفيف من الآثار الضارة للانكماش فإنه من المعروف أن للاستثمار أثرا مباشرا على الاقتصاد القومي حيث يؤدي إلى زيادة الناتج القومي مما يؤدي إلى انخفاض الأسعار. إضافة إلى أنه يؤدي إلى إيجاد فرص عمل جديدة مما يؤدي إلى زيادة الدخل القومي الأمر الذي يؤدي إجمالا إلى زيادة الرفاهية الاقتصادية وهي الهدف الأساسي لخطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية. وكلما زادت الآثار غير المباشرة للنشاط الاقتصادي ذهب المشرع إلى أن يتنازل عن الضرائب التي قد تستحق على هذا النشاط لآجال تتفق وهذه الآثار لهذا النشاط.

٤-٢-٢-٣ الترحيل إلى الخلف وإلى الأمام

وهذا البديل عبارة عن مزيج من البديلين السابقين في محاولة للاستفادة من مزايا كل بديل على مستوى المكلف وعلى مستوى الدولة والاقتصاد القومي. ويرى الباحث أن يعطى المكلف الخيار بين البدائل السابقة فيما يتعلق بخسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة أو هذا البديل ليصار إلى ترحيل الخسارة إلى الخلف لمدة ثلاثة سنوات وإلى الأمام بحد أقصى ست سنوات تلي السنة التي تحققت فيها الخسارة.

ويمكن عرض ملخص لبدائل ترحيل الخسائر الضريبية على النحو التالي:



١	خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والعارضة وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة
٢	خسارة الاستثمارات خارج المملكة وخسائر فروع الشركات العاملة في الخارج
٣	خسائر التصفية وخسائر التوقف عن النشاط
٤	خسائر الاستغلال والخسائر العارضة والخسائر الرأسمالية

وقد يرى البعض[٤٩] أن اتباع مدخل البدائل فيه إضعاف للتشريع وتشتت في التطبيق عند مقدري ضريبة الدخل. ويرى الباحث أن التشتت يأتي عندما لا يحدد التشريع البدائل المطلوب العمل بها فصياغة البدائل ليست عملية سهلة بل تمثل عملية فنية متقدمة في التشريعات الضريبية حيث يجب أن يحقق كل بديل مطروح نتائج متطابقة مع البدائل الأخرى في كل من الأجلين المتوسط والطويل. أما إذا ما تم التقييم على مستوى سنة واحدة عندئذ يمكن القول بوجود اختلاف واضح في النتائج قد يكون في صالح الخزينة أو في صالح المكلف. من هنا فإن التقييم الموضوعي للبدائل يجب أن يتضمن فترة زمنية أطول من سنة حتى يمكن التحقق من النتائج المترتبة على كل بديل. إضافة إلى ذلك فإن مدخل البدائل مستمد من الأهداف الأساسية التي تسعى النظم الضريبية إلى تحقيقها وهي الأهداف التمويلية والاجتماعية والاقتصادية، وهو بذلك إذ يطبق فيها فإنه يحقق أعلى توازن بينها. فأهداف الضريبة متعارضة، بمعنى أن رغبة المشرع في الحصول على المزيد من الأهداف الاقتصادية والاجتماعية يقتضي منه التنازل عن بعض الأهداف التمويلية أو وفرة الحصيلة. أي أن هناك علاقة عكسية بين كل من البعد التمويلي من جهة وبين كل من البعدين الاقتصادي والاجتماعي للضريبة من جهة أخرى. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة في الشكل التالي:

الأهداف الاقتصادية

الأهداف الاجتماعية		مرتفع	متوسط	منخفض
	مرتفع	أكثر انخفاضا	منخفض	متوسط
	متوسط	منخفض	متوسط	مرتفع
	منخفض	متوسط	مرتفع	أكثر ارتفاعا

الأهداف التمويلية

وتفسير ذلك أنه إذا كان الهدف النهائي من تطبيق الضريبة هو تحقيق مردود يتمثل في ١٠ نقاط موزعة بين الأهداف الثلاثة كما يلي:

- ٤ نقطة للبعد التمويلي،
- ٢ نقطة للبعد الاقتصادي،
- ١,٢٥ نقطة للبعد الاجتماعي.

وأراد المشرع تحقيق المزيد من الهدف الاقتصادي والاجتماعي مع الحفاظ على المستوى العام لتحقيق الأهداف. معنى ذلك أن علاقة الأهداف يمكن أن تتمثل فيما يلي:

- ٣ نقطة للبعد التمويلي،
- ٢,٥ للبعد الاقتصادي،
- ١,٣٣ للبعد الاجتماعي.

حيث يعبر عن ذلك كما يلي:

الحالة أ

العام	التمويلي	اقتصادي	اجتماعي
١٠ =	٤ ×	٢ ×	١,٢٥

الحالة ب

العام	التمويلي	اقتصادي	اجتماعي
١٠ =	٣ ×	٢,٥ ×	١,٣٣

والخلاصة إن منح المكلف بدائل لترحيل الخسائر يعطي للمكلفين وخاصة الشركات بعد إطفاء خسائرها فائضا حقيقيا لعملية التراكمات الرأسمالية المطلوبة بإلحاح للتنمية في المملكة. ولمواجهة التحدي الدولي بميلاد مجتمعات اقتصادية عربية ودولية تمثل كيانات اقتصادية يعد فيها عامل الضرائب من أهم العوامل التي تجذب خيارات المستثمرين والذين يقررون بحسابات دقيقة أسواق الاستثمار الأكثر ملاءمة لهم. حيث أن الحديث دائما للمستثمرين ورجال الأعمال هو البحث عن مناطق تسمح بتوطين الاستثمارات العالمية والعربية تكون فيها الضرائب ذات مزايا وفوائد مشتركة لرؤوس الأموال المستثمرة وللدول المضيفة للاستثمارات.

وللأسباب السابقة وغيرها من العوامل التي تساعد على الاستثمار فقد عنيت التشريعات الضريبية في الدول المتقدمة بتطبيق مدخل البدائل على ترحيل الخسائر بصور شتى. من ذلك التشريع الضريبي الأمريكي، حيث يسمح القانون الضريبي الأمريكي بترحيل خسائر النشاط أيا كان نوعه للخلف لمدة ثلاث سنوات إلا إذا اختار المكلف عدم ترحيلها للخلف والاكتفاء بترحيلها للأمام. ولكن، في العادة، ترحل للخلف أولا وإذا لم تستوعب الإيرادات المتحققة خلال فترة الثلاث سنوات كافة الخسائر، يرحل الجزء الباقي إلى الأمام لمدة خمس عشرة سنة.(٥٠)

وتعامل الخسائر الشخصية الناتجة عن الكوارث الطبيعية أو السرقة نفس معاملة خسائر النشاط، وما عدا ذلك لا يجوز ترحيله. كما يسمح المشرع الضريبي الأمريكي بشراء الخسائر للتمتع بالميزة الضريبية للخصم.(٥١) بمعنى جواز خصم خسائر المنشأة المباعة من إيرادات المشتري. آخذا في الاعتبار الأثر الاقتصادي. ذلك أن السماح بخصم هذا النوع من الخسائر يفتح أسواقا لبيع الشركات الخاسرة، حيث يحق للمشتري ترحيل الخسائر مما يشجع على الاستثمار.

أما القانون الضريبي الإنجليزي[٥٢] فقد سمح بترحيل خسائر النشاط التجاري أو المهني الذي يمارسه الفرد أو الشريك في شركة التضامن إلى الأمام لتخصم من إيرادات نفس النشاط في السنوات التالية إلى أن تستوعب بالكامل وبدون وضع حد أقصى للفترة المسموح الترحيل خلالها. كما يسمح بالترحيل للخلف لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات في حالة تصفية المنشأة وتوقفها عن ممارسة النشاط التجاري أو المهني. بالإضافة إلى ذلك يسمح التشريع الضريبي الإنجليزي بترحيل الخسائر الرأسمالية إلى الأمام إلى أن يستوعبها الربح الرأسمالي المتحقق في السنوات التالية.

وفي التشريع الضريبي الكندي[٥٣] فإن الخسائر ترحل إلى الأمام لمدة سبع سنوات وإلى الخلف لمدة ثلاث سنوات. كما أن القانون الكندي يسمح بأن تخصم خسارة نشاط معين من إيرادات الأنشطة الأخرى للمكلف، إلى جانب السماح بخصم الخسائر الرأسمالية من الإيرادات الأخرى وبحد أقصى ٢٠٠٠ دولار كندي. ويراعى استبعاد خسائر التصرف في الأصول المخصصة للاستخدام الشخصي من الخسارة الممكن ترحيلها. وتخصم الخسائر الرأسمالية في حدود المعدلات المسموح بها وهي نصف قيمة الخسارة المحققة قبل عام ١٩٨٨ وثلثا قيمة الخسارة المحققة خلال سنتي ١٩٨٨، ١٩٨٩ وثلاثة أرباع قيمة الخسارة المحققة بعد عام ١٩٨٩.

٤-٣ متطلبات تطبيق الإطار المقترح

إن تطبيق مدخل البدائل لترحيل الخسائر يتطلب في رأي الباحث توفير المتطلبات التالية:

١- تحديد الأهداف الاستراتيجية الوطنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع تقسيمها إلى أهداف تكتيكية مرحلية.

٢- تحديد الدور الذي يمكن أن يؤديه النظام الضريبي في تحقيق هذه الأهداف داخل النظام المالي والاقتصادي عموما.

٣- التشخيص الدقيق لمشاكل وعيوب وأوجه قصور البديل الواحد في ترحيل الخسائر، وذلك لمحاولة تلافي هذه المشاكل وعلاج هذا القصور عند بناء هيكل النظام الضريبي متعدد البدائل.

٤- التحديد الدقيق لعدد البدائل الممكنة التطبيق بما لا يزيد عن ثلاثة بدائل على الأكثر.

٥- التقييم المسبق للآثار المترتبة على تطبيق كل بديل والتحقق من أن النتائج متساوية أو على الأقل متقاربة خلال الأجل المتوسط والطويل.

٦- توفير قواعد معلومات متقدمة عن المكلفين وموقفهم الضريبي ولو تطلب الأمر الرجوع إلى سنوات سابقة تم تدقيقها.

٧- تدريب عملي للمقدرين على التعامل مع هذا المدخل وما يتطلبه من دورة مستندية ودفترية خاصة، وتعديل في نماذج كشوف التقدير الذاتي المعمول بها حاليا.

٨- النص في التشريع الضريبي على أنه يجوز من خلال تعليمات معينة إيقاف العمل بأحد البدائل أو إضافة بديل أو تعديل بديل قائم على ضوء نتائج التطبيق وبما يحقق الملاءمة للتطورات المعاصرة دون الحاجة إلى تعديل في نصوص القانون الأصلي.

٩- وأخيرا طرح النموذج المقترح طرحا مبدئيا من خلال استقصاء مبسط على كل من:

- رجال الفقه والقانون،
- المحاسبين ومقدري الضرائب،
- عينات منتقاة من المكلفين.

وتجميع اقتراحاتهم بالحذف والإضافة أو التعديل مع حصر النتائج وتحليلها إحصائيا للتعرف على أوجه الاتفاق والاختلاف.

٥- ملخص البحث والنتائج والتوصيات

٥-١ ملخص البحث

تعرض البحث بالدراسة والتحليل للمعالجة الضريبية لترحيل الخسائر بشكل عام وفي التشريع الضريبي الأردني بشكل خاص في ضوء الاتجاهات المعاصرة لتشجيع الاستثمار. وقد شمل التحليل في هذا المجال ست صور من الخسائر هي:

- الخسائر التشغيلية،
- الخسائر الرأسمالية،
- الخسائر العارضة،
- الخسائر المتحققة عن استثمارات خارج المملكة،
- خسائر فروع الشركات الأردنية العاملة خارج المملكة،
- خسائر الدخول المعفاة من الضريبة.

وقد خلصت الدراسة من ذلك إلى أن هناك مجالات متعددة حول هذه الجوانب تحتاج إلى صياغة واضحة من جانب المشرع الضريبي حتى يستكمل التشريع الأردني المتعلق بالاستثمار مقومات تكامل الصياغة بما يتمشى مع الاتجاهات المعاصرة في الدول المتقدمة.

بناء عليه قدم الباحث عرضا لطبيعة ومتطلبات تطبيق مدخل البدائل كإطار يعمل به لترحيل الخسائر بما يحقق للتشريع الضريبي الحالي مستوى أعلى من الملاءمة والفاعلية عما هو عليه الحال الآن، ودون التضحية بالأهداف والأركان الأساسية له.

٥-٢ نتائج البحث

خلص البحث إلى النتائج التالية:

١- صحة الفرض الأول وهو أن الخسائر الضريبية يجب أن تحظى بالاهتمام الأكبر في ظل التطورات الاقتصادية المعاصرة لانعكاساتها على الاقتصاد الأردني.

٢- عدم صحة الفرض الثاني وهو أن المعاملة الضريبية لترحيل الخسائر في التشريع الضريبي الأردني أكثر ملاءمة لتشجيع الاستثمار مقارنة بالتشريعات الضريبية المماثلة.

٣- إن الوضع الحالي في معالجة ترحيل الخسائر الضريبية يتسم بالقصور أو بعدم مواكبته للتطور في السياسات الاقتصادية للدولة الهادفة إلى تشجيع الاستثمار. ذلك أن الدولة في سياستها المشجعة للاستثمار تركز على جانب دون آخر أو مقوم دون غيره وهو ما يؤدي بدوره إلى زيادة القصور وفشل سياسات الدولة في تشجيع الاستثمار (أو فشل النظام الضريبي كأداة أو وسيلة من وسائل تشجيع الاستثمار).

٤- صحة الفرض الأساسي الذي استندت إليه الدراسة وهو أن تطبيق مدخل البدائل في مجال ترحيل الخسائر الضريبية يحقق مجموعة من المزايا لكل من الدولة والمجتمع والمكلف في الأجلين المتوسط والطويل.

٥- لمدخل البدائل متطلبات أساسية عند التطبيق يلزم توافرها قبل العمل به وقد تم عرضها في متن البحث.

٦- لا توجد مخاطر من تطبيق الإطار المقترح في الإخلال بأي من الأهداف الرئيسة للتشريع الضريبي.

٧- النص (ترحيل الخسائر) يشوبه القصور لأنه اعتبر (احتسب) فترة التوقف الجبري للمنشأة من الفترات المنصوص عليها لترحيل الخسائر.

٨- قد يتخذ بعض المكلفين الحجج الواهية كذريعة للتهرب من الضريبة مثل عدم استفادتهم من ترحيل الخسائر.

٥-٣ التوصيات

١- إعادة صياغة المعاملة الضريبية لترحيل الخسائر بحيث يكون هناك إمكانية لترحيل الخسائر إلى الخلف وإلى الأمام وإمكانية أن يختار المكلف الطريقة التي يريد اتباعها ونقترح تضمين التشريع الضريبي نصا مؤداه السماح للمكلف باختيار أحد البدائل التالية لترحيل الخسائر:

أ- الترحيل إلى الأمام حتى استنفاد خسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة وخسائر الدخول المعفاة من الضريبة.

ب- الترحيل إلى الأمام بحد أقصى لمدة ست سنوات لخسائر فروع الشركات الأردنية العاملة في الخارج.

ج- الترحيل إلى الأمام بحد أقصى لمدة ست سنوات لخسائر الاستثمارات في الخارج الناتجة عن أموال أردنية أو لأشخاص أردنيين أو لأشخاص مقيمين في الأردن وبما لا يزيد عن ٢٥٪ من الدخول المتحققة من تلك الاستثمارات في كل سنة.

د- الترحيل إلى الخلف لمدة ثلاث سنوات لخسائر التصفية وخسائر التوقف عن النشاط.

ه- الترحيل إلى الخلف لمدة ثلاث سنوات وإلى الأمام ما لم يستنفد من الخسائر الاستغلال والخسائر الرأسمالية والخسائر العارضة.

٢- توفير متطلبات تطبيق المدخل المقترح وتقع مسئولية ذلك بصفة أساسية على دائرة ضريبة الدخل.

٣- تقييم البدائل المقترحة لترحيل الخسائر وإدخال ما يتم قبوله منها بتعديل في التشريع الضريبي.

٤- تعريف المكلفين بأهمية ودراسة البدائل المطروحة لترحيل الخسائر واختيار ما يلائم ظروفهم منها.

٥- إجراء تقييم سنوي مقارن عن عدد حالات التوقف والإفلاس ومقدار الحصيلة ومعدلات التهرب قبل وبعد تطبيق الإطار المقترح.

٦- إضافة نص في قانون ضريبة الدخل يقضي أنه في حالة التوقف الجبري للمنشأة لا تحتسب فترة التوقف من بين الفترات المنصوص عليها في المادة لغايات مدة ترحيل الخسائر.

٧- السماح للورثة بخصم خسائر المنشأة التي آلت إليهم عن طريق الميراث.

٨- السماح بتنزيل الخسائر الرأسمالية التي تصيب المنشأة بغية تحديث الأصول الرأسمالية المستخدمة في الإنتاج.

٩- تشجيع المكلفين على مسك الدفاتر حلا لمشكلة مسك دفاتر أصولية وصحيحة كشرط لتنزيل الخسائر التي تصيب المكلفين ويكون هذا التشجيع بتبسيط هذه الدفاتر بما يتناسب مع كل نشاط ودون الدخول في التعقيدات المحاسبية والأصول الفنية والمجموعة الدفترية الكبيرة وأن تقوم دائرة ضريبة الدخل باقتراح نماذج مبسطة لمختلف الأنشطة يكون الغرض منها إظهار حقيقة الإيراد والمصروف للوصول إلى صافي الربح الحقيقي للنشاط والتزام دائرة ضريبة الدخل بتشجيع المكلفين بمسك هذه الدفاتر.

الحواشي

١- هيثم العبادي وعبد الحليم كراجه، **المحاسبة الضريبية** (عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص٣٥.

٢- يقصد الباحث بالملاءمة تحقيق أعلى درجة من التوازن بين مصلحة المكلف من جهة ومصلحة الخزينة العامة والمجتمع من جهة أخرى.

٣- صايل رمضان وتركي الحمود ومحمود قاقيش، "المشاكل التي تواجه مقدري ضريبة الدخل في الأردن"، **مجلة أبحاث اليرموك**، المجلد٦، العدد ٤، ١٩٩٠.

٤- تركي الحمود ومحمود قاقيش، "التباين بين ضريبة الدخل المعلنة والمعدلة للشركات المساهمة الصناعية"، **مجلة دراسات**، المجلد٢٠، العدد١، ١٩٩٣.

٥- وائل العكشة، **اختلاف الضريبة المعلنة والمعدلة وتدقيق حسابات المنشآت التجارية ضريبيا في الأردن**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٣.

٦- رنا إبراهيم العطور، **التهرب الضريبي في الأردن**، (الطبعة الأولى ١٩٩٣).

٧- محمد حسين أبو نصار، وعقلة المبيضين، "التهرب من ضريبة الدخل في الأردن: أسبابه وأشكاله"، **مجلة المنارة**، المجلد٦، العدد١، ٢٠٠٠.

٨- عبد الله حبيب، **التخطيط الضريبي في المصارف العاملة في الأردن**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٤.

٩- أيمن محمد أبو يحيى، **التخطيط الضريبي في الشركات الصناعية الأردنية-دراسة ميدانية**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٦.

١٠- نائل عواملة، "قياس فاعلية الأداء في جهاز ضريبة الدخل في الأردن-دراسة تحليلية وميدانية"، **مجلة دراسات**، المجلد ٢١، العدد٥، ١٩٩٤.

١١- بسام محمود أبو عباس، **العوامل المؤثرة في موضوعية مقدر الضريبة في حال عدم وجـود حسابات أصولية– دراسة ميدانية**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنيـة، كليـة الدراسات العليا، عمان، الأردن، ١٩٩٥.

١٢- خيري مصطفى كتانـة، **اتجاهـات الإيـرادات في الأردن والعوامـل المؤثـرة فيـها** (الطبعة الأولى، ١٩٩٨).

١٣- د. حسن محمد كمال ود. سعيد عبد المنعم محمد، **الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين: شرح وتحليل** (القاهرة: مكتبة عين شمس، بدون سنة نشر، ص٨).

14- Kevin E.M., *Concepts in Federal Taxation* (U.S.A: West Publishing Company, 1994), p.64.

15- *Ibid.*, 1994, p.67.

١٦- د. سونيا إلياس جورجي، **ترحيل الخسائر في الضريبة الموحدة على الأشخاص الطبيعيين: دراسة مقارنة**، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي السابع المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١٨-١٩/٣/١٩٩٥، ص٢.

١٧- د. رضا القديس شومان، **ترحيـل الخسـائر في ظـل القـانون رقـم ١٨٧ لسـنة ١٩٩٣ بالضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين**، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي الثـامن المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١١-١٢/٥/١٩٩٧، ص٦.

١٨- Kevin, *op cit*, p.295.

١٩- د. سونيا، **مرجع سابق**، ص٣.

٢٠- د.سونيا إلياس جورجي، **تصحيح الضرائب على الدخل في أوقات التضخم النقدي بين النظرية والتطبيق**، (القاهرة: مكتبة عين شمس،١٩٩٥)، ص١٠٤.

21- Eugine E.C and Roger E.V, "United Kingdom Development in Tax Allocation" *The International Journal of Accounting*, 1982, p7.

22- Kevin, *op cit*, p. 248.

23- Eugine Willis and others, *West's Federal Taxation: Comprehensive, Volume*. U.S.A, West Publishing Company 1993, pp. 6-10.

24- *Ibid*, pp. 6-15.

25- Joseph, M.D "*The Logic of Tax-Federal Income Tax- Theory and Policy*", U.S.A. Wet Publishing Company 1984, p.82.

٢٦- د. سونيا إلياس جورجي، ترحيل الخسائر في الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين، **مرجع سبق ذكره**، ١٩٩٥، ص٦.

27- Donald E.K, and Jerry J.W, *Intermediate Accounting*. John Wiley and Sons 1993, p.911.

٢٨- وزارة المالية، دائرة ضريبة الدخل، **قانون ضريبة الدخل رقم (٥٧) لسنة ١٩٨٥ المعدل بالقانون رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥**، المادة (١٠).

٢٩- **المرجع السابق**، مادة (١٠) فرع (ج).

٣٠- **المرجع السابق**، مادة (١١) فرع (هـ).

٣١- **المرجع السابق**، مادة (٧) فقرة (أ)، بند (١١).

٣٢- **المرجع السابق**، مادة (٩) فقرة (ط).

٣٣- رامي السمان وبسام أبو عباس، **دليل ضريبة الدخل وفق القانون المعدل رقم (١٤) لسنة ١٩٩٥** (عمان: مجدي السمان وشركاه، ١٩٩٦)، ص٨٨.

٣٤- وزارة المالية، **مرجع سابق**، مادة (١١) فقرة (د).

٣٥- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (٣) فقرة (ب بند (١).

٣٦- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٥).

٣٧- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٢).

٣٨- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (٣) فقرة (ب) بند (٥).

٣٩- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (١٠) فقرة (ج).

٤٠- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (٧) فقرة (ب) بند (١٤).

٤١- يسري هذا الحكم على الشركات التي تأسست بعد ١/١٢/ ١٩٨٨، وحصلت على الإعفاء المذكور أي بعد سريان هذا التعديل، أما الشركات التي كانت قد تأسست قبل هذا التاريخ فلا تحصل على مثل هذه الميزة. وجاء قانون تشجيع الاستثمار رقم (١٦) لسنة ١٩٩٥ وألغى القانون رقم (١١) لسنة ١٩٨٧ ليلغي معه هذه الميزة. بمعنى أن الخسائر في

مرحلة الإعفاء بموجب قانون تشجيع الاستثمار الجديد لا تدور. لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: د. محمد أبو نصار ورفقاءه، الضرائب ومحاسبتها بين النظرية والتطبيق، بدون ناشر، ص١٧٥-١٧٦.

٤٢- وزارة المالية، **مرجع سابق**، مادة (١٠) فقرة (ج).

٤٣- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (١٠) فقرة (د).

٤٤- د. عاطف صدقي ومحمد أحمد الرزاز، "الضريبة الموحدة على دخل الأشخاص الطبيعيين"، **مجلة التشريع الضريبي**، القاهرة ١٩٩٥، ص١٥.

٤٥- وزارة المالية، **مرجع سبق ذكره**، مادة (١٠) فقرة (ب).

٤٦- وزارة المالية، **المرجع السابق**، مادة (١٠) فقرة (ب).

٤٧- د. محمد السيد الناغي، **استخدام مدخل البدائل في المحاسبة الضريبية كأساس لتعديلات ضريبية تلائم التطورات المعاصرة**، بحث مقدم إلى المؤتمر الضريبي الثامن المنعقد في جامعة عين شمس في القاهرة للفترة ١١-١٢/٥/١٩٩٧، ص٥.

٤٨- د. مصطفى محمد الصباغ، **الاعتبارات الاقتصادية في الضريبة الموحدة على الدخل** (القاهرة، بدون سنة نشر).

٤٩- محمود السيد الناغي، **مرجع سبق ذكره**، ص٥.

50- Donald, *op cit*, p.22.

51- Joseph, *op cit*, p.82.

52- David B. and others, *Comprehensive Aspects of Taxation* (Great Britain: Cassell Educational, 1988), p.209.

53- Beam R.E and Laiken S.N, *Introduction to Federal Income Taxation*, 1988-1989 (Canada: CCH Canadian Limited 1987) p.245.